Ernest Stere

ISTORIA FILOZOFIEI ANTICE ȘI MEDIEVALE

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ, BUCUREȘTI – 1976

CUVÎNT ÎNAINTE

Încredinţînd tiparului cursul de Istoria filozofiei antice şi medievale, *am avut în vedere, în primul rînd, necesitatea de a oferi tineretului care ia contact cu această disciplină un ansamblu sistematic şi accesibil de cunoştinţe, referitoare la o perioadă deosebit de fecundă şi interesantă din istoria milenară a cugetării filozofice. Dar scopul urmărit nu are un caracter pur instructiv, în sensul preocupării de a amplifica doar volumul cunoştinţelor, ci totodată educativ, în spiritul sarcinilor şi exigenţelor sporite pe care Partidul Comunist Român le-a trasat prin numeroasele sale directive şi documente programatice.*

Studiul doctrinelor filozofice din trecut poate răspunde aşadar nu numai unei simple curiozităţi intelectuale retrospective, ci el este menit a contribui totodată la formarea unor convingeri şi calităţi ale spiritului, acelea prin care se defineşte fizionomia spirituală a omului nou, reclamat şi promovat de societatea noastră. Dealtfel, prin ea însăşi, prin natura sa specifică, istoria filozofiei comportă înţelesuri şi consecinţe cu totul diferite de acelea implicate de istoria ştiinţei. Oricît de interesante sînt teoriile ştiinţifice ale trecutului, ele aparţin unui trecut cu totul depăşit în raport cu ceea ce ne oferă ştiinţa contemporană. Istoria filozofiei însă, cu toate progresele înfăptuite din antichitate şi pînă în prezent, constituie, am spune, filozofia însăşi, obiectul unui interes în permanenţă viu, ce depăşeşte pura erudiţie, relevînd realitatea unor teme care s-au impus în toate vremurile spiritului uman, în aspiraţia lui necontenită spre bine şi adevăr.

Ernest Stere

BCU IAŞI

INTRODUCERE

DEFINIȚIA FILOZOFIEI. CONSTITUIREA ISTORIEI FILOZOFIEI CA ȘTIINȚĂ

Ne propunem să înfățișăm în cele ce urmează înfăptuirile cele mai de seamă ale gîndirii filozofice din antichitate și evul mediu. Este vorba, așadar, de a ne îndrepta atenția asupra a două perioade bine distincte istorice, atît sub raportul condițiilor de organizare socială, cît și în ceea ce privește suprastructura ideologică. Dacă vom ține seama de mulțimea și varietatea opiniilor și teoriilor filozofice formulate în aceste două îndelungate perioade, va trebui să recunoaștem nu numai amploarea efortului necesar pentru a cuprinde un orizont atît de vast, ci totodată utilitatea unei discuții, oricît de sumare, privind *conceptul de filozofie*, precum și constituirea *Istoriei filozofiei ca disciplină științifică*.

Despre *ce este filozofia* și *Istoria filozofiei* ne vom putea face o idee mai completă și mai aprofundată după ce vom fi parcurs întreaga materie a cursului, pe baza unei cunoașteri concrete, mai amănunțite a „faptelor" din acest domeniu. În acea fază a pregătirii, înțelegerea acestor noțiuni va putea întruni elementele necesare unui fapt de experiență efectivă, ea rezultînd dintr-o cunoaștere directă și din analiza sistematică a ideilor. Ne putem totuși mulțumi deocamdată cu unele indicații mai sumare, necesare însă pentru a fixa linia de perspectivă, directivele de ordin teoretic și metodologic pe care le vom urma în predarea cursului de filozofie antică și medievală.

Termenul de „filozofie" a fost creat de antichitatea greacă. Autorul ar fi fost, după unii, Pitagora, după alții, Herodot, prin îmbinarea cuvintelor: φιλεω = a iubi și σοφια = înțelepciune. Explicația etimologică însă nu ne poate oferi decît o idee extrem de vagă despre ceea ce este și despre ceea ce a fost filozofia; afirmînd

că filozofia constă în căutarea sau iubirea de înțelepciune, nu înseamnă a da un răspuns precis la această întrebare.

După Pitagora, „înțelept" e acela care posedă „știința supremă", înțelegînd prin aceasta „știința numerelor". Herodot considera „înțelept" pe acel care se distinge printr-o iscusință deosebită în orice direcție. Platon identifica „înțelepciunea" cu cercetarea și cunoașterea adevărului, stabilind o deosebire de valoare între „adevăr", ca reflectare a unei lumi inteligibile transcendente și simpla „părere", referitoare la domeniul experienței senzoriale.

Nu tăgăduim faptul că, într-o accepțiune științifică, filozofia este inseparabil legată de căutarea și oglindirea adevărului. Dar în sensul platonician, noțiunea de adevăr, ca formă de contemplare a unei lumi a Ideilor eterne, nu are nimic comun cu „adevărul" științific.

Aristotel înțelegea prin filozofie două lucruri: a) filozofia ca totalitate a științei (matematica, fizica, etica, poetica etc.); b) filozofia ca „sumă" a principiilor supreme ale existenței — filozofia primă (proti-filozofia) — domeniu de cercetare care va primi ulterior denumirea de metafizică, ținîndu-se seama de modul în care au fost clasate scrierile aristotelice (*meta* = după; *metafizică* = după fizică).

Stoicii defineau înțelepciunea ca o știință a lucrurilor divine și umane, iar filozofia ca un efort spre virtute.

Epicur, reprezentant strălucit al materialismului atomistic din antichitate, stabilea ca țel al filozofiei efortul spre atingerea fericirii, calea pentru aceasta constînd în cunoașterea și explicarea exactă, pe baza principiilor atomistice, a fenomenelor din natură.

Nu putem reda aici — și nici nu e necesar să facem acest lucru — toate definițiile și caracterizările referitoare la „ce este filozofia". Din cele spuse mai înainte, vom reține faptul că nu ne putem mulțumi cu o definiție pur etimologică a termenului de filozofie, dar nici cu vreuna din definițiile citate care nu ne redau ceea ce este esențial actului filozofic.

Conceptul de „filozofie" s-a constituit istoricește, ca expresie a efortului depus de mintea omenească pentru a răspunde problemelor celor mai generale ale existenței. Fie că acest efort s-a manifestat în conformitate cu datele științei și experienței, fie că s-a manifestat în dezacord cu indicațiile științei, sub toate formele sale, filozofia poate fi privită ca un ansamblu de soluții la marile probleme ridicate de existență și, în primul rînd, la aceea a relației dintre conștiință și realitatea înconjurătoare. Datorită acestui ca-

racter de generalitate atotcuprinzătoare, filozofia ne apare ca o disciplină distinctă de științele particulare, al cărei specific constă în preocuparea de a cerceta lumea și conștiința, precum și relațiile dintre acești doi termeni, sub aspectul trăsăturilor și al legilor celor mai generale.

În lunga ei dezvoltare istorică, filozofia a cunoscut forme variate de manifestare, atît de variate încît unii au avut impresia că în acest domeniu ar exista un adevărat haos. S-au emis, pe acest teren al filozofiei, nenumărate opinii, s-au fundamentat sisteme și teorii care s-au contrazis unele pe altele, uneori într-un spirit de luptă și de distrugere reciprocă. Dar această multitudine de idei, teorii, sisteme și curente poate fi grupată în jurul a două poziții principale : materialismul și idealismul, fiecare dintre acestea manifestîndu-se într-o serie bogată de variante istorice.

Din antichitate și pînă astăzi, idealismul, expresie a unei ideologii conservatoare, a cunoscut numeroase aspecte și a utilizat diverse căi pentru a-și atinge ținta principală : tăgăduirea existenței obiective a lumii materiale. Întreaga diversitate de manifestări, proprie direcției idealiste, poate fi redusă la două variante principale : a) idealismul subiectiv ; b) idealismul obiectiv.

Idealismul subiectiv, avînd ca prototip filozofia lui Berkeley, a susținut că realitatea primordială o constituie conștiința, că materia ar reprezenta o pseudoexistență, o realitate derivată, secundă, în raport cu aceea a conștiinței. Așadar, abordînd problema fundamentală a filozofiei, idealismul subiectiv pretinde că singura realitate autentică este conștiința, că lumea materială ar fi un produs epifenomenal, o ipoteză lipsită de bază obiectivă, sugerată fiind de complexul fenomenelor care se produc în sfera conștiinței.

Idealismul obiectiv, mergînd pe aceeași linie a tezei după care materia ar fi un epifenomen și nu o realitate autentică, obiectivă și de-sine-stătătoare, afirmă că lumea materială ar proveni din activitatea unui principiu spiritual existent în afara conștiinței omului și independent de el. Reprezentanții idealismului obiectiv nu neagă existența unei anumite ordini obiective, dar această ordine o atribuie unei finalități raționale, unui principiu sau unor principii spirituale care ar acționa în sînul naturii.

În ceea ce privește **materialismul,** acesta a rezolvat problema filozofică fundamentală a relației dintre materie și spirit, dintre natură și conștiință, într-o manieră conformă, în toate epocile, cu

rezultatele științei și sugestiile experienței. Dacă idealismul consideră lumea reală ca o pseudoexistență, materialismul, fără a nega și tăgădui rolul și realitatea conștiinței, consideră că realitatea spiritului are un caracter derivat din realitatea materiei.

La rîndul său și materialismul cunoaște în dezvoltarea sa istorică mai multe forme : materialismul naiv, materialismul atomistic, materialismul mecanicist etc. Forma supremă pe care a căpătat-o poziția materialistă este materialismul dialectic și istoric. Învățătura filozofică marxistă a obținut rezultate strălucite în lupta împotriva idealismului contemporan și în fundamentarea unei concepții despre lume și om în conformitate cu experiența și cunoașterea științifică.

★

Contribuții pe terenul istoriei filozofiei au existat încă din antichitate. Numeroasele scrieri ale doxografilor și îndeosebi opera aristotelică, bogată în referințe privind filozofia anterioară și contemporană filozofului stagirit, vor constitui întotdeauna izvoare prețioase de informație asupra gîndirii filozofice din trecut. Cu toată valoarea lor incontestabilă însă, toate aceste contribuții sînt departe de înțelesul riguros pe care-l asociem astăzi de noțiunea și practica unei discipline științifice.

Cu atît mai puțin ar fi fost posibilă o activitate științifică pe acest teren în perioada evului mediu, cînd interesul pentru trecut se traducea în fapt printr-o operă de „ajustare" a adevărului istoric la exigențele dogmatice și temporale ale bisericii.

În perioada de formare a relațiilor capitaliste — secolele XV—XVI — au fost create condiții mai favorabile cercetării științifice în toate domeniile.

În ceea ce privește atitudinea față de operele antichității, epoca Renașterii era animată de aceeași năzuință spre autenticitate, tot atît de vie ca și preocuparea de a cunoaște natura exterioară în adevărata ei imagine. Cunoașterea acestui trecut a constituit, fără îndoială, un auxiliar ideologic prețios în lupta contra concepțiilor pe care se sprijinea orînduirea feudală.

Dar înfăptuirile culturale legate mai ales de umanismul Renașterii n-au căpătat și nici n-ar fi putut căpăta în condițiile social-

culturale ale acelei epoci caracterul și valoarea unor investigații științifice propriu-zise.

Abia în prima jumătate a secolului al XIX-lea, dezvoltarea științelor naturii a creat un climat prielnic cercetării istorice în toate direcțiile și elaborării unei istorii științifice a filozofiei. Progresele realizate în chimie, în fizică și mai cu seamă în biologie au avut darul de a impune din ce în ce mai mult, în această perioadă, ideea evoluționistă, teză conform căreia nimic nu este imuabil în natură, totul aflîndu-se în continuă mișcare și transformare. Înlăturînd, într-o măsură, punctul de vedere strict descriptiv, caracteristic pentru orientarea anterioară a științei, noile descoperiri științifice au impus pe primul plan cerința explicării rationale și, în strînsă legătură cu aceasta, o atenție deosebită asupra aspectelor evolutive, istorice, ale fenomenelor. Dintr-o știință pur cumulativă, cunoașterea naturii a căpătat astfel caracterul unei științe care tratează despre: „... procesele, originea și dezvoltarea acestor lucruri și despre conexiunea care unește aceste procese naturale într-un vast ansamblu" [1].

E de la sine înțeles că aceste cuceriri ale științei n-au putut rămîne fără răsunet asupra gîndirii filozofice și totodată asupra concepției despre istoria filozofiei. Metoda metafizică de interpretare a realității, care domina în filozofia anterioară, a suferit o lovitură puternică, impunîndu-se în locul ei autoritatea metodei dialectice. A privi lucrurile dintr-o perspectivă istorică, sub aspectul succesiunii și al devenirii lor neîntrerupte, aceasta s-a impus la un moment dat în gîndirea sec. al XIX-lea, cu evidența unei veritabile „categorii", a unei axiome indispensabile gîndirii științifice.

Roadele acestui „istorism" nu au fost însă peste tot aceleași. El a aflat expresia cea mai consecventă și cea mai fidelă adevărurilor și tendințelor de bază ale științei în opera clasicilor marxism-leninismului, în teoria și aplicațiile concepției materialismului dialectic și istoric.

Acomodîndu-se, într-un fel, de pe pozițiile proprii, noului spirit promovat de știința pozitivă, istoriografia de orientare idealistă a

---

[1] Marx-Engels, *Opere alese*, vol. II, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 421.

oscilat pînă în vremurile noastre între două atitudini tipice, două metode caracteristice în investigația istorică :

a) O metodă „empirică", rezumată la actul de a juxtapune sistemele de filozofie în ordinea lor cronologică, făcîndu-se abstracție în explicarea și aprecierile asupra lor de rolul factorilor social-istorici.

b) O metodă speculativă care a substituit explicației științifice propriu-zise concepția unui determinism pur rațional de care ar depinde apariția și succesiunea ideilor filozofice.

Concepția hegeliană despre istoria filozofiei a înfățișat, într-o formă tipică, esența acestui istorism, abstract și speculativ. Hegel s-a pronunțat în modul cel mai favorabil studiului istoriei filozofiei, luînd o atitudine critică, binevenită dealtfel, împotriva acelor detractori care pretindeau că : „... istoria filozofiei e o preocupare sterilă, un sistem contrazicînd pe altul și că mulțimea filozofiilor nu poate decît să probeze zădărnicia oricărei întreprinderi filozofice" [1]. Teza deterministă era inclusă în esența metafizicii lui Hegel ca și în concepția sa despre istoria filozofiei. Dar acest determinism, implicat de acțiunea universală a unui absolut logic, era redus la o semnificație pur rațională, fără contingențe cu istoria efectivă, concretă a societății. Din această perspectivă, întreaga istorie a filozofiei nu reprezintă altceva, după Hegel, decît o introducere la propria sa filozofie ; ea redă pe plan filozofic istoria Ideii absolute „care capătă în cele din urmă conștiința de ea însăși".

Pornind de la analiza științifică a sistemului hegelian, Marx și Engels au dezvăluit și au separat, lăsînd la o parte, după cum se știe, învelișul ei idealist, reținînd ceea ce era valabil și revoluționar în această filozofie, „sîmburele ei rațional", metoda ei dialectică : „În forma ei hegeliană — spune Engels — această metodă era inutilizabilă... — această denaturare ideologică trebuie să fie înlăturată. Revenind la punctul de vedere materialist, am concepe iarăși ideile din mintea noastră ca imagini ale lucrurilor reale, în loc să concepem lucrurile reale ca imagini ale cutărei sau cutărei trepte a ideii absolute" .[2]

---

[1] Fr. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Gibelin, Edition Gallimard, p. 89.

[2] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, București, Editura politică, 1959, p. 38.

Problema unității, a legăturii dintre logic și istoric prezintă o deosebită importanță pentru o istorie științifică a filozofiei. Tratată de către Hegel pe un plan idealist, ea n-a putut căpăta o rezolvare științifică decît în cadrul teoriei materialismului dialectic și istoric. Modul în care clasicii marxism-leninismului au soluționat această problemă este de cea mai mare importanță pentru înțelegerea raportului real dintre teorie și practică, a faptului că activitatea de cunoaștere a omului nu trebuie privită scolastic ca o entitate abstractă, ruptă de realitate, sau izvor al acesteia, ca în filozofia hegeliană, ci în strînsă legătură cu mediul social, cu practica vieții sociale în diversele ei aspecte.

Prin soluționarea științifică, materialistă a acestei probleme, clasicii marxism-leninismului au stabilit totodată și premisa fundamentală, teoretică și metodologică, a unei istorii științifice a filozofiei. În *Sfînta familie*, în *Ideologia germană* și în întreaga lor operă, teza de mai sus era reluată și ilustrată la fiecare pas : „Producția ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței, este de la început împletită direct cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor care constituie limbajul vieții reale. Reprezentarea, gîndirea, relațiile spirituale dintre oameni apar aici ca izvorînd direct din comportarea lor materială. Același lucru este valabil și pentru producția spirituală, așa cum se manifestă în limbajul politicii, legilor, moralei, religiei, metafizicii, ale unui popor. Oamenii sînt producătorii reprezentărilor, ideilor lor etc. Oamenii reali, activi, așa cum sînt determinați de o dezvoltare anumită a forțelor productive și a relațiilor corespunzătoare acestora pînă la cele mai îndepărtate formațiuni ale lor.

Conștiința nu poate fi niciodată altceva, decît existența conștientă, iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor" [1].

În pasajul de mai sus ni se dezvăluie elementul esențial, pentru a înțelege natura actului filozofic, cît și pentru fundamentarea științifică a istoriei filozofiei. În toate înfăptuirile ei istorice, filozofia s-a manifestat ca o formă specifică a conștiinței sociale, determinată în apariția și orientarea ei ideologică de condițiile materiale ale societății și de lupta de clasă. Implicit în această caracterizare era enunțată și sarcina principală a istoricului filozofiei : a considera evoluția mișcării filozofice, lupta dintre sisteme și cu-

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 22.

rente prin prisma condițiilor concrete social-istorice de care ele depind. Lenin a subliniat în repetate rînduri că esența marxismului, sufletul său viu, îl constituie analiza concretă a problemelor, în complexitatea lor reală, istoricește determinată. Prin aplicarea acestui principiu de bază al învățăturii marxiste, istoria filozofiei a putut ieși din sfera empirismului și abstracțiilor goale, pentru a dobîndi caracterul unei științe propriu-zise. Avînd această orientare teoretică la bază, istoria marxistă a filozofiei are ca obiect de cercetare „istoria apariției și dezvoltării concepției materialiste despre lume, în luptă cu idealismul, precum și istoria apariției și dezvoltării dialecticii în luptă cu metafizica".

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY

FILOZOFIA ORIENTULUI ANTIC

Istoria dezvoltării societății reprezintă un proces legic, de trecere de la forme sociale inferioare la forme sociale superioare. În cursul acestei dezvoltări istorice gîndirea filozofică s-a manifestat întotdeauna ca o formă caracteristică, și deosebit de importantă, de reflectare a realității obiective, sociale și naturale. Ca formă specifică de manifestare a conștiinței sociale, în sensul efortului de interpretare a existenței, a naturii și omului, filozofia și-a făcut apariția în orînduirea sclavagistă. Omul primitiv, insuficient înarmat din punct de vedere intelectual, neavînd decît unelte și arme rudimentare, se afla într-o strînsă dependență de forțele naturii. Incapabil să le domine și să le explice, el le-a zeificat. Focul, care i-a dat posibilitatea să se apere de animalele sălbatice, să prelucreze metalul și să creeze primele meserii, i-a apărut ca manifestarea unui principiu divin. Mitul lui Prometeu reflectă atît groaza milenară a omului primitiv în fața naturii copleșitoare, cît și primele lui biruințe, bucuria plină de mîndrie a omului care-și dă seama că a dobîndit pentru prima oară un element deosebit de prețios în afirmarea puterii sale. Dar într-o epocă în care nu apăruse încă sclavia și odată cu ea împărțirea societății în clase distincte și antagoniste, cele două perspective ale gîndirii — religia și știința, idealismul și materialismul — sînt strîns împletite în mit și nu se opun încă. În această fază a mitului pătruns de semnificații religioase putem spune totuși că ne aflăm la însuși izvorul problemei fundamentale a întregii filozofii ulterioare: se schițează acum într-o formă embrionară, nebuloasă, însăși opoziția dintre religie, care exprimă într-o imagine fantastică neputința oamenilor în fața forțelor nestăpînite ale naturii, și știință, care va marca cu fiecare etapă a dezvoltării forțelor de producție momente ascendente ale procesului de eliberare relativă de sub tutela forțelor naturii.

Apariția sclavagismului a însemnat prima împărțire a societății în clase sociale antagoniste. Dar odată cu acesta au avut loc trans-

formări profunde privind situația materială a oamenilor, în atitudinea lor față de natură și relațiile sociale dintre ei, precum și în concepția lor asupra lumii. Zeii, de pildă, care întruchipau altădată forțele naturii, vor întruchipa de acum înainte forțe sociale tot atît de temute și tot atît de misterioase ca și forțele naturii. Astfel, vechii zei ai triburilor de vînători, care erau reprezentați prin animale sălbatice, vor deveni zei ai războiului, protectori sau strămoși legendari ai șefilor militari. Lupta ideologică dintre cele două direcții antagoniste — idealismul și materialismul — se conturează acum cu toată claritatea. Idealismul, inclusiv idealismul religios, va constitui suportul justificativ al existenței claselor și păturilor sociale caracterizate prin interese și năzuințe conservatoare, antiprogresiste. Dimpotrivă, aspirînd să generalizeze cuceririle omului asupra naturii, materialismul va fi opera forțelor progresiste ale societății, interesate în dezvoltarea forțelor de producție, în dezvoltarea tehnicii și a științei.

Cele de mai sus își au o confirmare deplină în cunoștințele de care dispunem astăzi — deși nu complete — privitoare la dezvoltarea culturii, a științei și gîndirii filozofice în țările care au fost leagănul celor mai vechi civilizații și în care orînduirea sclavagistă s-a instaurat cu mii de ani în urmă : Mesopotamia, Egiptul, India și China. Multă vreme, pînă acum cîteva decenii, studiile de istoria filozofiei erau efectuate din perspectiva unui *europo-centrism*, gîndirea și civilizația occidentului fiind separate arbitrar de contribuțiile aduse de cultura și civilizația țărilor din Orient și Extremul Orient, subestimîndu-se valoarea acestora, ca și cum singurele izvoare din vechime ale culturii și înțelepciunii umane ar fi fost Grecia și Roma clasică, moștenitoarea de fapt a Greciei. Să adăugăm apoi că cercetările efectuate în direcția cunoașterii culturilor și civilizațiilor aparținînd Orientului antic au fost adesea dominate de tendința de a scoate în relief predominarea unei mentalități mistice, indiferentă față de valorile științei și ale progresului uman, India servind de obicei ca exemplu favorit în aceste demonstrații. Așa se face că dispunem de numeroase studii despre religiile din India, China sau lumea arabă, dar de foarte puține date referitoare la tehnica, știința și filozofia materialistă a acestor popoare. Cercercetările întreprinse însă în ultima vreme, îndeosebi de istorici marxiști, au avut darul de a aduce multe elemente noi și valoroase în această direcție, stabilind, printre altele, că lupta materialismului și a științei împotriva religiei și idealismului are origini foarte îndepărtate.

MESOPOTAMIA

Izvoarele din care rezultă cunoașterea culturii și civilizației babiloniene și asiriene ce s-au dezvoltat în regiunea dintre cele două fluvii — Tigrul și Eufratul — (Mesopotamia), sînt în cea mai mare parte *inscripții* și *monumente*. Cercetările întreprinse de istorici și arheologi pe această bază au putut dovedi că în „Țara dintre cele două fluvii" trecerea de la comuna primitivă la sclavagism era încheiată spre sfîrșitul mileniului al IV-lea î.e.n. Cei mai vechi locuitori ai țării, care au pus bazele civilizației din această regiune au fost sumerienii. Se poate spune că încă din mileniul al IV-lea î.e.n. sumerienii formau principala populație a ținutului dintre cele două fluvii.

Agricultura, creșterea vitelor, pescuitul, vînătoarea au fost ocupațiile principale ale populației din această regiune. Pentru fertilizarea pămîntului a fost întrebuințată tehnica irigației, ceea ce a determinat un randament sporit al activității agricole. Creșterea productivității muncii a făcut posibilă crearea plusprodusului, contribuind prin aceasta la intensificarea inegalităților de avere și la adîncirea deosebirilor sociale. Apar familii bogate și puternice care formează aristocrația triburilor și care, dispunînd de arme mai bune decît membrii de rînd ai comunității, acaparează cea mai mare parte a prăzii de război. Stratificarea social-economică se traduce și în apariția termenilor de „săraci" și „bogați". Condiția sclavului era tragică ; el era tratat ca o ființă lipsită de cele mai elementare drepturi, denumit *ighi-nu-du*, adică „cel care nu ridică ochii" în fața oamenilor liberi. Împreună cu sclavii prizonieri de război, sclavii proveniți din neplata datoriilor formau pătura cea mai de jos a societății sumeriene.

În aceste condiții social-economice s-a dezvoltat una din cele mai vechi culturi din istoria omenirii, cu puternice influențe și asupra culturii altor popoare. Cea mai veche și cea mai însemnată realizare a acestei culturi a fost invenția scrisului, care apare la sumerieni încă pe la mijlocul mileniului IV î.e.n. La început scrisul se prezintă sub forma unor desene — reproduceri — *scrierea pictografică* — înfățișînd, de pildă, chipuri de animale, ape, munți, unelte de muncă, membrele corpului omenesc etc. . . Își face apariția mai tîrziu scrierea numită *cuneiformă*, datorită faptului că, înscrise pe lut, desenele se simplifică, transformîndu-se în combinații de linii drepte. Deoarece pentru executarea acestor desene era nevoie să se apese pe suprafața lutului cu capătul unui bețișor

dreptunghiular, aceste linii căpătau forma unor adînciturі cuneiforme. Creată în felul acesta, scrierea cuneiformă sumeriană va fi preluată de semiţii din Akkad, extinzîndu-se apoi în multe ţări din Asia.

Religia. La baza oricărei religii stă concepţia despre existenţa uneia sau mai multor fiinţe supranaturale, divinităţi, faţă de care omul este dator a manifesta supunere şi adoraţie. Sumero-akkadienii admiteau existenţa unui mare număr de divinităţi concepute ca fiinţe cereşti, dar care reprezentau de fapt divinizarea forţelor naturii. Acestor divinităţi le-au fost atribuite toate pasiunile şi virtuţile oamenilor, felul lor de viaţă, dar considerate în general ca binefăcătoare, pline de cele mai bune intenţii în orice împrejurare, chiar atunci cînd pedepsesc un om nevinovat.

Semnificativ din punct de vedere filozofic este faptul că în substanţa acestei religii este inclusă şi o *cosmologie*, străbătută de o anumită tendinţă realistă, chiar dacă numai într-o formă incipientă, elementară. Sumerienii ca şi akkadienii nu concepeau posibilitatea unei existenţe eterne, fără început. La originea lucrurilor nu a existat nimic. La un moment dat, în acest neant se vor diferenţia două principii materiale : unul masculin — Apsu — oceanul care înconjură pămîntul ; celălalt feminin — Tiamat — marea. Aceste două principii dau naştere tuturor fiinţelor şi lucrurilor, întregii existenţe, terestre ca şi divine. Din perechea primitivă rezultă mai întîi zeităţile *Lahmu* şi *Lahamu*, zeităţi cu un rol foarte şters. După o perioadă îndelungată îşi face apariţia un nou cuplu divin, *Anshar* şi *Kishar*, care reprezintă totalitatea cerului şi a pămîntului. La rîndul lor aceste zeităţi dau naştere divinităţilor celor mai importante, care reprezintă triada supremă a panteonului babilonian : *Anu* — zeul cerului, *Enlil* — zeul pămîntului şi *Enki* (Ea) — zeul apei, al oceanului primordial.

Anu este considerat drept divinitatea supremă, din cele mai vechi timpuri istorice, şi această supremaţie e recunoscută şi în legile lui *Hammurabi*, în care se spune că *Anu* sălăşluieşte în partea cea mai înaltă a cerului, „cerul lui Anu".

Cu aceste trăsături, schiţate mai sus, religia consfinţea ordinea socială existentă. Conducătorul oraşului-stat era considerat urmaş şi reprezentant al zeului. Nu exista însă în această religie credinţa în paradis, în răsplata într-o lume de apoi. Ţinutul dintre cele două fluvii nu a cunoscut credinţa într-o răsplată cerească, drept compensaţie pentru suferinţele îndurate de om pe pămînt. Dar unele mituri ale vechilor sumerieni — mitul despre facerea lumii, despre

potopul cel mare etc. — au exercitat o influență vizibilă și asupra mitologiei altor popoare, pătrunzînd într-o anumită măsură și în religia creștină.

★

Arta și literatura. Bogăția clasei dominante s-a oglindit în bună măsură și în impunătoarele realizări din domeniul arhitecturii. Primele adăposturi ale locuitorilor din Sumer și Akkad au fost corturile și cabanele din trestie. Piatra negăsindu-se în cantități suficiente, a fost folosit din ce în ce mai mult ca material de construcție pămînt argilos amestecat cu paie, făcîndu-se din acest material cărămizi de formă dreptunghiulară, cu care s-au construit case particulare de diferite dimensiuni, temple și palate.

Toată această activitate desfășurată în domeniul arhitecturii a avut și o anumită influență asupra dezvoltării spiritului științific, în măsura în care construcțiile din cărămidă, cum au fost, de pildă, marile temple religioase, au angajat noțiunile de *arie* și *volum*. Tot din necesitățile construcției a luat naștere și folosirea *planului la scară* cu ajutorul căruia un arhitect putea stabili dinainte desfășurarea tuturor operațiilor unei construcții din cărămidă sau piatră. În felul acesta putea fi calculat cu relativă exactitate numărul necesar de lucrători, cantitatea de materiale și de alimente, precum și timpul cît trebuia să dureze o lucrare.

Rolul scribilor sumerieni și akkadieni nu s-a mărginit la redactarea tabelelor de contabilitate sau a contractelor. Afară de aceasta ei obișnuiau să menționeze principalele acte de guvernămînt ale prinților de care depindeau, transcriau legi, copiau legende, rugăciuni și incantații etc., și unele din lucrările lor s-au ridicat pînă la nivelul unor adevărate opere artistice. S-au putut păstra astfel, consemnate pe tablete de piatră sau chiar pe cărămizi de construcție, monumente ale literaturii sumeriene, îndeosebi copii transmise după căderea dinastiei din Ur și conservate în biblioteca templului din Nippur. Este vestit astfel *Poemul Creației* scris pentru cinstirea lui Marduk, zeul Babilonului, avînd ca scop să arate felul în care această zeitate și-a cucerit un loc de primul rang în luptă cu Tiamat, zeul mării.

Reflexia moral-filozofică este vizibil prezentă în aceste scrieri. Suferințele și nedreptatea îl lovesc mai ales pe omul drept, virtuos, cruțîndu-l pe păcătos :

„Abia am căpătat viață, că am și ajuns la capătul ei,
Am privit în urmă : n-am văzut decît răul, numai răul !
Suferința mea a crescut, eu nu am avut ce mi se cuvenea !

L-am chemat pe Dumnezeu, dar el nu şi-a arătat faţa ;
Am invocat pe zeiţa mea, dar ea nici măcar nu şi-a ridicat capul ;
Ghicitorul, cu arta profeţiei, nu a putut să-mi arate viitorul,
Şi vraciul, făcînd un sacrificiu, n-a reuşit să-mi lumineze mintea ;
M-am adresat necromantului şi nici el nu mi-a deschis mintea,
Magicianul, cu toată arta magiei, nu a micşorat mînia ce s-a îndreptat asupra mea . . ."

În diferite poeme este pusă problema începuturilor agriculturii şi ale civilizaţiei, acestea fiind socotite opera zeilor. Ele cuprind, de asemenea, interesante consideraţii privind valoarea pe care o reprezintă diferitele activităţi economice ale omului, ca, de pildă, valoarea agriculturii în comparaţie cu creşterea vitelor ş.a.

Cel mai important monument al literaturii sumeriene îl formează însă ciclul de legende despre eroul *Ghilgameş*, rege al oraşului Uruk, fiu al unui muritor şi al zeiţei Ninsun, viteaz apărător al independenţei.

Epopeea lui Ghilgameş a fost tradusă în 1969 de către prof. Al. Dima şi Virginia Ştefănescu, după aproape o jumătate de secol de la prima versiune datorată lui Irineu Mihălcescu, care pornea de la o traducere germană din 1911. Textul nu este complet, mai există lacune care nu au putut fi completate, dar substanţa operei e de o mare densitate spirituală, trădînd un adevărat patos al cunoaşterii, de o acuitate rar întîlnită în literatura antichităţii, căci Ghilgameş nu e mai puţin un erou al cunoaşterii decît al acţiunii. A cunoaşte înseamnă pentru acest personaj a străbate mai întîi vălul necunoscutului care îl învăluie pe om şi totodată a lupta împotriva a tot ce se opune afirmării vitale, principiului vieţii, pentru a smulge destinului secretul nemuririi. Presărat de tot felul de piedici şi reclamînd dureroase sacrificii în atingerea acestui ţel — dezlegarea tainei nemuririi — efortul lui Ghilgameş capătă o semnificaţie simbolică, subliniind tragismul condiţiei umane, încercările morale la care e supusă fiinţa umană în aspiraţia ei necontenită spre cunoaştere şi progres etic. Anxietatea în faţa morţii, născută dintr-o mare sete de viaţă, apare ca o trăire fundamentală, esenţială omului dintotdeauna şi modernă într-un fel, prin fiorul existenţial pe care îl comunică. Tocmai acest caracter era subliniat de Lucian Blaga în *Ştiinţă şi creaţie*, în capitolul intitulat *Ciclul Saros şi spiritul babilonian :* „sumero-babilonienii — spunea Lucian Blaga — erau aşa de însetaţi de nemurirea vieţii terestre, încît unul din cele mai rare

și mai înalte sentimente, sentimentul „tragicului", apare poate la ei întîia oară în istorie în legătură directă cu problema vieții terestre ca atare". Sentimentul tragic al morții implacabile este redat în acest poem cu o profunzime unică. Ghilgameș a suferit o înfrîngere, în voința sa de a descifra teribila taină a morții, dar perspectiva finală a poemului nu este întru totul pesimistă, căci *ideea muncii creatoare ca sens al vieții*, exprimată de erou în admirația lui față de înfăptuirile locuitorilor din Uruk, îi atenuează melancolia de care e cuprins, totul sfîrșind prin acceptarea resemnată a destinului pe care omul nu-l poate evita. Enigma morții rămîne impenetrabilă și Ghilgameș trebuie să moară, supunîndu-se destinului, dar dominîndu-l într-un fel prin înțelegere și cunoaștere.

★

Numeroase lucrări în care pot fi întîlnite idei de interes filozofic trădează influența religiei tradiționale. Ele propagă supunerea absolută față de voința zeilor atotputernici, în sensul acceptării dogmelor religioase și a inegalităților sociale existente. În acest spirit este tratată, de pildă, *problema originii omului*. Apariția omului a fost explicată în diverse feluri în poemele teologice sau populare, dar majoritatea acestor explicații coincid într-un punct esențial: omul a fost creat și modelat dintr-un bulgăre de argilă, *creat însă pentru a fi în serviciul zeilor*. În *Cosmologia chaldeeană* se spune astfel că Marduk a creat umanitatea pentru a asigura zeilor un sălaș care să le fie pe plac. În *Poemul Creației* aceeași divinitate (Marduk) își propune să dea ființă omului amestecînd pămîntul cu propriul lui sînge, pentru a asigura astfel cultul zeilor.

Această creație are loc după chipul divinității și fiecare zeu poate participa la această operă, care poate fi reluată după bunul său plac. Esențial este însă ca omul să se conformeze voinței zeilor, în caz contrar avînd de suferit cele mai cumplite pedepse, ca potopul care îl transformă în noroi, seceta, foamea, epidemiile. Pentru acest motiv, prima datorie a credinciosului este teama de divinitate. *Hammurabi* „se teme de zei"; *Nabucodonosor* al II-lea „iubește din toată inima teama de divinitate; dar *Nabonide* este pedepsit de Marduk „pentru că nu se temea de el".

Au existat însă și scrieri în cultura din Mesopotamia în cuprinsul cărora s-au manifestat puncte de vedere diametral opuse idealismului și religiei. Între acestea, cea mai remarcabilă a fost opera intitulată *Discuție între stăpîn și sclav*, lucrare contemporană cu Codul lui Hammurabi (aproximativ 1800 î.e.n.) și care confirmă cu tărie strînsa legătură dintre concepțiile filozofice și ideologia de

clasă. Sclavul este înfățișat ca avînd cunoștințe temeinice, concrete, despre viață și greutățile ei, în vreme ce stăpînul e dominat de dorințe nestatornice, vădind superficialitate și contradicție între ideile sale și realitate. Amîndoi sînt oameni din popor, dar sclavul depășește în înțelepciune pe stăpînul său, prin bunul său simț și o mare înțelegere umană care-l îndeamnă să dezvăluie absurditatea dogmelor și credințelor religioase, ca, de pildă, credința într-o răsplată în viața de dincolo de mormînt. Respectarea prescripțiilor morale ale religiei e fără folos, pentru că moartea îi face egali pe toți oamenii: „Urcă-te pe dealurile orașelor distruse — se adresează sclavul stăpînului — și privește craniile oamenilor care au trăit de mult sau de curînd: care din ei a fost rău și care din ei a fost bun?"

Nemulțumirile de ordin social au aflat astfel expresia unui protest și o consolare la gîndul că în cele din urmă moartea egalizează totul, intervenind pe acel plan al neființei, în felul unui principiu „democratic" în fața căruia se șterg toate deosebirile de rang dintre oameni. O tendință asemănătoare poate fi întîlnită și în poemul *Ghilgameș* de care ne-am ocupat mai înainte. Atunci cînd *Enkidu* — tovarășul lui Ghilgameș — se vede transformat, în vis, în locuitor al infernului, el observă că nobilul ca și preotul, complotistul ca și profetul, toți oamenii, în general, sînt reuniți acolo după moarte, fără distincție.

Dezvoltarea științifică. O însemnătate deosebită în dezvoltarea culturii babiloniene au avut-o realizările obținute în diferite ramuri ale științei, ca: matematica, astronomia, geografia, medicina etc. Matematicienii babilonieni au inventat sistemul sexagesimal de numerație, mai complicat decît sistemul de cifre inventat de arabi și folosit astăzi în toată lumea. Sumerienii dispun de formule pentru a calcula suprafețele cele mai variate, triunghiuri, patrulatere neregulate etc.; pentru poligoanele cu mai multe laturi se folosește o figură auxiliară mai ușor de măsurat.

Progresele în geometrie, dealtfel ca și în Egipt și alte țări, au fost determinate în mare măsură de nevoia de măsurare a terenurilor de tot felul și de toate dimensiunile.

Realizări valoroase s-au înregistrat și în domeniul astronomiei, deși în acea epocă astronomia era încă puțin dezvoltată și împletită cu astrologia. Principalele stele și constelații, considerate a fi în număr de 71, erau distribuite în trei grupe, asupra fiecăreia dintre ele dominînd una dintre cele trei mari zeități, *Enlil*, *Anu* și *Ea*. A putut fi notat timpul în care se produc anumite fenomene cerești, a fost cercetată mărimea și poziția unor aștri, dar foarte adesea aceste preocupări constînd în observarea cerului erau le-

gate de credința că din studiul relației dintre aștri, a evoluției lor, pot fi prezise evenimente ce vor avea loc în viața societății sau a marilor personalități. Era cunoscută însă deosebirea dintre stele și plante și evoluția lor pe cer putea fi urmărită cu ajutorul unor instrumente rudimentare, ca gnomonul (cadran solar) și clepsidra.

Cunoștințele de astronomie și cele de geografie de care dispunea știința babiloniană au dus însă la o imagine fantastică a universului. Acesta e reprezentat printr-un cerc în afara căruia se proiectează triunghiuri de suprafețe variabile. Coroana circulară reprezintă „fluviul amar" sau oceanul, care înconjură lumea asupra căreia se exercită influența babiloniană.

În toate privințele și în ciuda lipsurilor dealtfel inerente în acel stadiu al dezvoltării istorice, cultura babiloniană a exercitat o largă și fecundă influență asupra culturii multor popoare ale antichității. Grecii au avut parte de această influență mai ales în timpul domniei persane și sub Seleucizi. În acea perioadă, preoții caldeeni, moștenitori ai vechilor tradiții din Sumer și Akkad, au răspîndit știința lor în toată lumea mediteraneană.

EGIPTUL

Conform datelor existente se știe că orînduirea sclavagistă și-a făcut apariția în Egipt spre sfîrșitul mileniului al IV-lea, fiind în plină dezvoltare în cursul celui de-al treilea mileniu î.e.n. Acest proces de formare a unei societăți împărțite în clase antagoniste și al unui stat al stăpînilor de sclavi a avut loc încă din perioada predominării uneltelor de aramă. Religia a fost un factor care a contribuit în mare măsură la adîncirea deosebirilor de clasă și la consfințirea ordinii existente. Regele era divinizat, faraonului, ființă „divină", atribuindu-i-se puterea de a comanda naturii, de a determina ploaia, succesiunea anotimpurilor, revărsările Nilului etc.

Aristocrația, formată în cea mai mare parte din demnitari ai statului, în afară de faptul că îndeplinea cele mai importante funcții la curtea regelui, era totodată și deținătoarea, beneficiara unor însemnate venituri realizate prin exploatarea maselor. Țăranul egiptean din perioada primelor dinastii se afla astfel într-o situație mult mai grea decît strămoșii săi din neolitic, atît în ce privește condițiile materiale, nivelul de trai, cît și în ce privește libertatea.

În ceea ce privește sclavii, proveniți din războaie sau din neplata datoriilor, aceștia erau supuși la muncile cele mai grele, la construcția de diguri ca mijloace de apărare împotriva inunda-

țiilor pravocate de Nil, la construirea palatelor, a templelor, în muncile agricole etc.

Săpăturile efectuate de arheologi au adus dovezi incontestabile ale unui proces adînc de diferențiere socială, manifestat cu toată amploarea încă din perioada regatului timpuriu, prima perioadă a regatului egiptean. Aceleași cercetări au dat la iveală și existența unei pături sociale mijlocii, dar și aceasta era în fond aservită aristocrației care, conducînd destinele țării, dispunea de oameni și de bogății. În aceste condiții asistăm încă din perioada trecerii de la imperiul vechi la imperiul mijlociu, pe la jumătatea celui de-al treilea mileniu înaintea erei noastre, la o luptă de clasă care atingea mari proporții și care s-a reflectat și în dezvoltarea culturii egiptene.

De o însemnătate deosebită pentru istoria Egiptului a fost faptul că, datorită condițiilor naturale ale țării și în primul rînd datorită fertilității Nilului, a fost posibilă o creștere imensă a productivității agriculturii. Dar fără secare și irigații artificiale, Nilul nu ar fi putut avea aceste efecte binecuvîntate. Într-o reprezentare datînd dintr-o perioadă foarte veche supușii regelui sînt arătați muncind cu mîinile goale și cu săpăliga la un canal de apă. În concepția contemporanilor dinastiei I, orice regiune a Egiptului era în primul rînd un pămînt irigabil, astfel că, brăzdat de numeroase canale de-a lungul văii Nilului, Egiptul a devenit țara unei impresionante fertilități.

Religia și cultura egipteană. După cum se știe, la originea religiei trebuie căutată neputința omului primitiv de a explica și supune forțele naturii, care-l înspăimîntau, de unde apariția atîtor reprezentări religioase, care încercau să explice imensul necunoscut cu ajutorul fantasticului, prin intermediul credinței în atotputernicia unor forțe supranaturale. Dar nu numai forțele naturii li se par oamenilor din acest stadiu primitiv ca ceva de nepătruns, ci și forțele sociale „... care la început le sînt tot atît de străine oamenilor și le stau tot atît de inexplicabile în față, dominîndu-i cu aceeași aparentă necesitate naturală ca însăși forțele naturii. Figurile fantastice în care se reflectau la început numai forțele misterioase ale naturii capătă astfel atribute sociale și devin reprezentante ale unor forțe istorice" [1].

Chipurile diferitelor zeități, precum și relațiile dintre ele vor fi astfel inspirate nu numai de contemplarea forțelor naturii, ci și de realități și evenimente ale vieții social-istorice. Pe treapta supremă a ierarhiei divinităților se va afla o divinitate atotputernică în chipul și atributele căreia pot fi descifrate trăsăturile stă-

[1] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a III-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 350.

pînitorului pămîntean — faraonul. În timpul domniei faraonul este identificat cu zeul *Horus*. După moarte primește un alt nume divin, *Osiris*. Acesta se instalează pe tronul situat în regiunea cea mai strălucitoare a cerului și de acolo domnește asupra mulțimii sufletelor. În această ipostază zeul devine obiectul unei adorații religioase deosebite, în vreme ce pe pămînt, fiul său urmaș la domnie, noul Horus, exercită cu aceleași puteri magice demnitatea supremă în conducerea statului. (Un proces asemănător va avea loc în Grecia și Roma, unde regilor li se vor atribui puteri care depășesc condiția umană, păstrînd totuși aspectul pe care îl aveau în timpul vieții — antropomorfism —; în evul mediu și chiar la începuturile timpurilor moderne, regii Franței și Angliei erau investiți cu puteri supraomenești, atribuindu-li-se, de pildă, darul de a vindeca de unele boli printr-o simplă atingere).

Credințele religioase ale Egiptului antic s-au cristalizat sub forma miturilor, de o mare bogăție și diversitate, cele mai multe dintre ele referindu-se la originea lumii și a omului. Trăsătura comună majorității legendelor mitologice rezidă în ideea existenței unui haos inițial, un haos umed, conceput ca „materie primă din care provin toate lucrurile". Ideea este interesantă, vădind o anumită tendință materialistă, deși nu se poate vorbi încă de o gîndire filozofică cristalizată. În unele texte religioase se vorbește despre un *ou* care, zămislit din pămînt și umezeală, a dat naștere soarelui. Potrivit altor legende, nașterea lumii era atribuită unor diferite specii de animale; exista un mit, de pildă, după care cerul era înfățișat sub chipul unei scroafe, iar stelele sub cel al unor purcei zămisliți de ea. Cert este că reprezentările atît de variate privind obîrșia lumii erau strîns legate de stadiul evoluției istorice, de activitatea economică a oamenilor, și anume dacă se ocupau cu agricultura sau cu vînatul, dacă trăiau în condițiile gintei matriarhale sau patriarhale. Nu într-o mai mică măsură varietatea lor era determinată de gradul și formele opresiunii sociale, de existența inegalităților de avere. Adorînd o fiară sau o pasăre al cărei descendent se considera, omul ajungea în cele din urmă să atribuie puternicului său străbun și apariția lumii înconjurătoare. Se explică astfel faptul că în numeroase legende mitologice apare în rolul de făuritor al soarelui și al universului un anumit animal sau altul. Dar nu numai adorarea animalelor, ci și adorarea plantelor a fost, la rîndul ei, o sursă de inspirație mitologică. Astfel, într-o serie de legende, florii de lotus care crește din abundență în văile Nilului i s-a atribuit obîrșia soarelui.

Apariția și dezvoltarea științei. În perioada Regatului Timpuriu și Regatului Vechi egiptenii au acumulat numeroase cunoștințe în

domenii variate ale științei. Amploarea uriașă a lucrărilor necesare construcției templelor, ca și schimbul de bunuri economice, au făcut necesară folosirea măsurii: coșuri cu grîu, bucăți de țesături etc. Progresele comerțului exterior vor determina adoptarea unui sistem de măsuri mai precise. Foarte veche a fost măsura greutății, care a implicat folosirea *balanței*, instrument practic, cu enorme consecințe pentru dezvoltarea științei.

Arta construcției a contribuit în mare măsură la dezvoltarea calculului. Construcțiile din cărămidă, cum erau marile temple, au favorizat dezvoltarea geometriei, a noțiunilor de *arie* și *volum* a figurilor geometrice și a corpurilor solide, calculabile cu ajutorul lungimii laturilor lor. La început puteau fi calculate numai volumele blocurilor dreptunghiulare; treptat însă calculul s-a complicat pe măsura progreselor realizate în forma și dimensiunile construcțiilor, ca acelea ale piramidelor. Calculul volumului piramidei a constituit una din realizările cele mai însemnate ale matematicienilor din Egipt, anticipînd metodele calculului integral.

Tot în domeniul matematicilor, egiptenii, ca și caldeenii, s-au apropiat — prin măsura diagonalei unui dreptunghi — de ceea ce va fi cunoscut mai tîrziu în geometrie sub numele de „Teorema lui Pitagora".

În faimosul „papirus de la Moscova" erau indicate soluțiile unor probleme de geometrie și aritmetică, fiecare comportînd o utilitate practică particulară. A putut fi stabilit astfel raportul între circumferința cercului și diametru, exprimat în formula $\pi = 3{,}6$ (în loc de 3,14).

În același papirus se găsește determinarea corectă a volumului unei piramide secționate și cu baza pătrată; determinarea exactă a lungimii laturilor unui patrulater, fiind cunoscută relația acestor laturi cu suprafața patrulaterului. Alte probleme se referă la suprafața triunghiului, la calculul aritmetic etc.

Din toate aceste realizări, deși aveau un caracter disparat, se desprinde o tendință științifică și materialistă în rezolvarea problemelor, atît prin faptul că erau sugerate de probleme practice (de exemplu o exploatare agricolă, măsurarea terenurilor inundate de apele Nilului etc.), cît și prin lovitura dată falselor credințe mistice și religioase. De precizat că această știință era cultivată în bună măsură „în secret" de către specialiștii aparținînd păturii celor „de sus" care avea monopolul ei; existau totuși și manuale tehnice, operatorii, la îndemîna tuturor. Egiptenii știau să facă adunări și scăderi, operațiuni de calcul cu numere oricît de mari.

Numeroase mărturii ne sînt cunoscute din antichitate cu privire la considerația de care se bucura știința matematică egip-

teană. Astfel Herodot afirma că Tales a importat geometria din Egipt. Democrit declara cu orgoliu că nici un contemporan nu l-a depășit în arta de a construi figuri geometrice și de a demonstra proprietățile lor, „nici chiar învățații egipteni . . ."

În legătură cu nevoia orientării în spațiu, cu cunoașterea fenomenelor naturii, astronomia a fost, de asemenea, cultivată cu deosebit interes. În această ordine de preocupări observațiile culese — legate la început de nevoi religioase, cultul astrilor de exemplu — au avut efectul de a întări convingerea în existența unei anumite ordini în natură, ordine obiectivă. Această idee a ordinii care e strîns legată de credința în înlănțuirea cauzală a fenomenelor a jucat, bineînțeles, un rol însemnat în formarea unei reprezentări științifico-materialiste despre lume. La început ea era legată de elemente mitologice și religioase, dar din această etapă inițială, în care astronomia era echivalentă cu astrologia, s-a putut degaja treptat ideea de ordine și cauzalitate naturală. Tot în legătură cu măsura timpului egiptenii ca și caldeenii cunoșteau „gnomonul" (cadranul solar) și clepsidra.

Un aport original în domeniul astronomiei îl constituie elaborarea calendarului numit „vag" (anul „vag" întrucît nu este pus în acord cu evenimentele periodice cerești, ca la greci, romani și anterior la caldeo-asirieni). Luna era fixată la 30 de zile, în fiecare an adăugîndu-se la cele 12 luni egale cîte 5 zile : *epagomene* (în afara lunilor).

Utilizînd gnomonul și alte instrumente de observație astronomică, egiptenii au putut întocmi o hartă cerească, au determinat echinocțiile, solstițiile etc. Cercetări cu rezultate interesante au fost făcute în domeniul medicinii și al celor două discipline principale pe care se întemeiază practica medicală : *fiziologia* și *anatomia*. Studiile de anatomie, deși nu prea avansate — disecția fiind oprită de prescripțiile religioase — au dus la o cunoaștere mai precisă a organismului uman, baza materială a conștiinței.

În general, știința egipteană a avut un *caracter vizibil de pozitivitate*, în sensul că interesul în problemele științifice era condiționat și stimulat mai ales de valoarea lor practică. „Necesitatea de a calcula perioadele de revărsare a Nilului, spunea K. Marx în *Capitalul*, a dat naștere astronomiei egiptene și, odată cu ea, stăpînirii castei preoților, ca îndrumătoare a agriculturii . . . "

★

O anumită filozofie era în mod intrinsec legată de această dezvoltare a științei și a spiritului științific. Aceasta nu putea fi decît o filozofie de orientare materialistă, îndreptată împotriva misti-

cismului și reprezentărilor religioase care denaturau adevărata imagine a lumii. Reacțiunea împotriva dogmelor religioase s-a manifestat dealtfel cu multă profunzime și pitoresc în opere clasice ale literaturii egiptene, ca în *Cîntecul harfistului*. În această scriere „viața de dincolo" e pusă la îndoială, autorul susținînd că „nimic nu ne determină să spunem povești despre viața de apoi", îndemnînd spre o altă orientare a vieții : „să te ocupi de treburile pămîntești . . . "

Într-un alt papirus, intitulat *Convorbirea unui dezamăgit cu sufletul său*, autorul merge și mai departe, exprimîndu-și îndoiala asupra adevărului credințelor tradiționale care stăpînesc — după cum spune el — spiritul neștiutorilor ; sînt arătate în continuare contradicțiile vieții omenești, absurditatea ipotezei despre existența unei lumi supranaturale etc.

INDIA

În vederea fixării unei imagini exacte despre ceea ce a fost India, cultura și concepția ei despre lume în perioada antichității, vom preciza de la început o trăsătură care adeseori a fost trecută cu vederea de unii istoriografi. Din lucrările acestora India apare ca o țară a misticismului, a superstițiilor magice și religioase, iar poporul indian — după cum observa cu dreptate J. Nehru în *Descoperirea Indiei* — ca niște oameni „dintr-o altă lume".

Fenomenul desprinderii de viață, renunțarea la lupta pentru ameliorarea condițiilor de viață, această filozofie a *nirvanei*, a existat desigur, dar a caracterizat numai o anumită latură a spiritualității indiene : aceea înfeudată concepțiilor teologice și idealiste, promovate de interesele claselor stăpînitoare, mai precis, ale castelor privilegiate. A existat însă și o altă tendință mult mai puternică (vom vedea, uneori aceste tendințe contradictorii împletindu-se în substanța aceleiași doctrine), exprimînd năzuințele spre progres și latura cea mai profundă a înțelepciunii hinduse. Această tendință s-a cristalizat în modul cel mai fecund pe terenul științei propriuzise și al filozofiei materialiste.

Despre cultura vechii Indii, despre felul de viață al locuitorilor și dezvoltarea condițiilor sociale, politice și economice din acea vreme, începînd de la jumătatea mileniului al II-lea î.e.n., cercetătorii au putut desprinde multe elemente prețioase din studiul urmelor arheologice, al unor documente literare, cum au fost culegerile vedice, sau renumita culegere de legende populare *Iatace*.

Un prețios material documentar se împletește strîns cu elemente de fabulație artistică în cuprinsul celor două vestite poeme epice *Mahabharata* și *Ramayana*.

Din același punct de vedere a fost îndeosebi apreciată de istorici lucrarea *Arthașastra*, scrisă de învățatul indian Kautilia, în secolul IV î.e.n.

Lucrări istorice, de valoare strict științifică, nu sînt cunoscute din acea perioadă. India antică n-a avut și n-a putut avea în condițiile sociale de atunci un istoric ca Tucidide sau Herodot.

S-a vorbit adesea despre lipsa simțului istoric ca o trăsătură specifică a mentalității indiene și ca obstacol principal în calea întemeierii unei științe a istoriei. Este adevărat că lipsa de precizie în stabilirea cronologiei evenimentelor și chiar absența unei preocupări în această direcție în epocile trecute ale Indiei îngreuiază mult munca de reconstituire a vieții din trecut.

Această particularitate se datorește însă, în bună măsură, nu atît mentalității, unei predispoziții specifice poporului indian, ci, în primul rînd, împrejurărilor vitrege ale dezvoltării sale istorice.

★

Indicațiile care pot fi aflate în literatura vedică privind așezările social-politice ale vechilor indieni, precum și modul lor de viață se referă la o perioadă foarte întinsă, de multe secole, în cadrul căreia s-au petrecut importante transformări. Rezultă din scrierile vedice, ca și din celelalte documente literare menționate, că trecerea spre o societate împărțită în clase a avut loc începînd din a doua jumătate a celui de-al doilea mileniu î.e.n. Acest fenomen social a fost favorizat de evenimentele care au urmat invaziei dinspre nord a triburilor de arieni peste populația băștinașă de dravidieni.

O nouă cultură avea să apară datorită dezvoltării unor relații de tip sclavagist, substituindu-se — deși după presupunerile istoricilor nu în chip radical — unei străvechi culturi create de populația dravidiană în mileniile III și II î.e.n.

Cucerirea teritoriului și supunerea populației indigene de către arienii invadatori, care se considerau a fi de o rasă superioară, a fost un factor hotărîtor în procesul de formare a regimului de „castă".

În domeniul vieții economice au avut loc, de asemenea, o serie de transformări, care au însemnat o dezvoltare considerabilă a forțelor de producție și care s-au răsfrînt în mod inevitabil în sfera relațiilor sociale și a activității de suprastructură.

Activitatea economică de bază era agricultura. (Denumirea de „arian" ar părea să rezulte, după cum presupunea Nehru, în cartea *Descoperirea Indiei*, dintr-o rădăcină care însemna „a ara."

Dar tehnica producției agricole era mult mai avansată decît în epoca anterioară, a culturii Harappa. Regiuni întregi, mai înainte neproductive, din pricina solului uscat și a mijloacelor primitive de lucru, au fost transformate în terenuri roditoare, prin folosirea irigațiilor artificiale și a unor unelte agricole mai perfecționate. Plugul de fier, unealta de bază a agriculturii, putea fi întrebuințat acum datorită progreselor realizate în tehnica de prelucrare a fierului.

Viața economică nu se reduce însă la activitatea agricolă. Diferite activități meșteșugărești erau practicate pe o scară întinsă. Un fenomen interesant în această privință l-a constituit apariția unor sate, care s-au organizat și dezvoltat după principiul diviziunii și al specializării muncii : sate de dulgheri, sate de fierari, de țesători etc.

Pentru a-și desface produsele lor, aceste mici centre meșteșugărești se dezvoltau mai ales în preajma orașelor, comerțul între diferitele ramuri ale producției efectuîndu-se de obicei sub forma schimbului în natură.

Aceste progrese realizate în sfera vieții economice au dus însă la sporirea inegalităților materiale dintre oameni și astfel formarea claselor antagoniste a devenit un fenomen tot mai accentuat.

Căpeteniile triburilor au pus stăpînire pe suprafețe întinse de pămînt, devenind beneficiarii exclusivi ai unor bunuri, care mai înainte aparținuseră comunității. Este adevărat că această sete de îmbogățire, care-i îndemna pe conducătorii triburilor să comită mari nedreptăți și abuzuri, n-a rămas întotdeauna nepedepsită. Iatacele vorbesc în acest sens de unele răscoale populare pentru mai multă dreptate, ducînd uneori la pedepsirea — ceea ce putea să însemne luarea vieții — cîrmuitorilor nedrepți și despotici. Averile acestei noi pături sociale sporeau totuși, pămînturile cele mai întinse și mai bune fiind acaparate de o minoritate privilegiată.

Sclavii, tot mai numeroși — majoritatea provenind din prizonierii de război — au devenit la rîndul lor o sursă de îmbogățire și totodată semnul distinctiv al inegalităților de avere. Bogăția era apreciată mai ales după numărul de sclavi ai unei persoane. În ceea ce privește condiția acestora, ea nu diferea prea mult de tratamentul aplicat unui animal de povară. Sclavul era întrebuințat în muncile cele mai grele și mai umilitoare, putea fi vîndut sau dăruit, supus la torturile cele mai barbare, sacrificat zeilor, din punct de vedere juridic el fiind asimilat cu lucrurile neînsuflețite

(la romani sclavul va fi considerat ca „*res*"=lucru) și deposedat ca atare de orice drept natural ființei omenești.

Treptat, între membrii aceluiași trib care inițial formau o singură clasă, s-au produs o serie de diferențieri sociale care au marcat apariția castelor și, odată cu acestea, a statului propriu-zis. S-a format astfel o aristocrație puternică, deținătoare a tuturor privilegiilor, din sînul căreia provenea conducătorul tribului (rayan), devenit cu timpul șef ereditar. Printr-un proces de diferențiere în rîndul aristocrației tribale s-a produs separația celor două caste conducătoare: Ksatrya — războinicii, formînd mai tîrziu clasa nobililor, și *brahmanii* — preoții, executorii cultului religios, îndeplinind funcțiile fundamentale ale statului, de ordin politic și cultural.

În conflict cu cele două caste, care formau laolaltă pătura de conducere a statului, s-a afirmat a treia castă principală: *vaiçia*, marea masă a poporului, alcătuită din membrii liberi ai comunității tribale, în marea majoritate agricultori.

În sfîrșit, a patra castă, cea mai de jos, *çudra*, lipsită de drepturi egale cu ceilalți membri ai tribului. Proveniți din războaie și urmași ai celor capturați în războaiele dintre triburi (în această privință triburile dravidiene au oferit prada cea mai bogată), în mod obișnuit, cei care făceau parte din această castă nu erau considerați membri ai comunității tribale. Cu timpul, chiar atunci cînd au cîștigat acest drept, n-au putut beneficia de exercițiul drepturilor politice, interzicîndu-li-se totodată participarea la ceremoniile religioase ale tribului.

Acesta era „statutul" societății sclavagiste a Indiei antice. Diferențierea populației în cele patru caste s-a produs în timp îndelungat, religia brahmanică cu dogmatismul și ritualismul ei rigid exprimînd și îndeplinind în modul cel mai caracteristic năzuințele conservatoare și voința de dominație a păturii conducătoare. Trecerea de la o castă la alta era interzisă, ca și căsătoria dintre membrii unor caste diferite (endogamie). Însuși regimul pedepselor era variat, aceeași abatere comportînd sancțiuni diferite, în funcție de apartenența „de castă" a făptuitorului. Tendința de a permanentiza această stare de lucruri, printr-o consfințire „teologică" s-a tradus prin antropomorfismul spre care evolua mai tîrziu brahmanismul. Brahma, divinitatea supremă, creatorul lumii, va căpăta înfățișarea unui om; aceasta pentru a se putea spune că Dumnezeu a făcut pe brahmani din ceea ce era mai „nobil", din gura lui, pe războinici din mîinile lui, pe agricultori din șoldurile sale, iar pe „cei de jos", *çudra*, impurii, din picioare.

În domeniul valorilor de cultură ale Indiei sclavagiste a existat o puternică și originală activitate creatoare pe terenul filozofiei,

științei și literaturii. Se remarcă însă în mod suficient de pregnant aici, în strictă dependență de fenomenele sociale care au avut loc în cadrul societății sclavagiste a vechii Indii, dualitatea tendințelor, în care s-a reflectat lupta de clasă, între aristocrație — brahmani și kșatriya — pe de o parte, și marea masă a poporului — vaiția și çudra, de altă parte.

Rezultatele acestui conflict social și ideologic, pe plan cultural în general și al filozofiei în special, nu trebuie însă apreciate printr-o prisină simplificatoare. Cele două directive esențiale ale gîndirii în care s-a exprimat lupta dintre materialism și idealism nu s-au manifestat în toate cazurile în contururi net diferențiate, ele împletindu-se, mai ales acolo unde este vorba de opere de durată, în substanța aceleiași doctrine. Această împrejurare însă, care instituie unele contradicții aparente, nu împiedică totuși urmărirea conflictului dintre cele două orientări ideologice antagoniste, ci, dimpotrivă, îl face și mai sesizabil, fie că el se petrece în sfera religiei sau a filozofiei propriu-zise.

★

Vedele (*Vedas*, în sanscrită=știință), cele mai vechi scrieri literare și religioase ale Indiei, sînt formate din patru culegeri principale: *Rgveda* (Veda imnurilor), *Sama-Veda* (Veda cîntecelor), *Iayur-Veda* (Veda rugăciunilor) și *Atharva-Veda* (Veda descîntecelor). Fiecare din cele patru culegeri este dedicată unei divinități, dar conținutul lor nu are un caracter pur religios. În ideile lor de bază se reflectă concepția despre lume a unei societăți în descompunere — orînduirea primitivă — și începutul perioadei sclavagiste.

Pe lîngă elementele care priveau ritualismul brahmanic, *Vedele* conțineau și o culegere de cunoștințe foarte variate, precum și imnuri poetice adresate naturii. „Nu exista într-însele nici un fel de idolatrie, nici un fel de templu pentru zei. Vioiciunea și optimismul de care sînt pătrunse sînt de-a dreptul uimitoare. Vechii arieni din epoca vedică erau atît de însetați de viață, încît nu prea dădeau atenție sufletului. Ei aveau o oarecare idee nebuloasă despre existența unei vieți dincolo de mormînt.

Noțiunea de Dumnezeu apare treptat: la început aveau divinități care aminteau de zeii din Olimp, apoi apare monoteismul, iar mai tîrziu o concepție monistă destul de strînsă de monoteism. Gîndirea îi poartă în regiuni necunoscute, apar meditații despre tainele naturii și spiritul cercetării. Toate acestea se produc de-a lungul secolelor, iar atunci cînd ne apropiem de sfîrșitul *Vedelor*,

de Vedanta (*anta* înseamnă sfîrșit), avem în fața noastră filozofia *Upanișadelor.* [1]

Vedanta — sistem filozofic religios reprezentînd o perfecționare a doctrinei Vedas — (a doua Mimamsa) are ca temă principală opoziția dintre relativ (*maya*) și absolut (*atman*).

După Vedantă fenomenele multiple și variabile nu au decît o realitate relativă, în măsura în care se raportează la atman — absolut (Brahman al Upanișadelor). Idealismul cultivat de casta preoțească, în slujba puterii ei temporale, reiese clar din această tendință de a discredita valoarea lumii reale. A crede că fenomenele sînt ceea ce par a fi constituie după această doctrină o gravă eroare și o iluzie de felul aceleia care constă în a confunda o funie cu un șarpe.

Bineînțeles că din această perspectivă de interpretare a existenței, problema eliberării celui asuprit nu se putea pune în sensul luptei de nimicire a unor instituții nedrepte, ci în sensul evadării din această lume și contopirii cu absolutul divin.

★

Filozofia Upanișadelor (secolul VIII î.e.n.). În evoluția gîndirii indiene spre un mod de interpretare filozofică a existenței, literatura *Upanișadelor* a marcat, în perioada de început, un moment important. Aceste scrieri au apărut într-o epocă de relativă înflorire culturală, cînd păstrarea unor elemente din trecut se asocia cu o reacție sănătoasă împotriva superstițiilor religioase și a tuturor formelor ignoranței. Se insistă în aceste scrieri asupra necesității cunoașterii adevărului și este criticat dogmatismul care constituie o piedică în calea cunoașterii umane. Sînt combătute magia, vrăjitoria, toate practicile și formele de cunoaștere care fac apel la forțe supranaturale și însăși doctrina *Vedelor* era tratată într-un spirit de ironie. Atitudinea generală, filozofică a acestor scrieri — în forma lor inițială — exprimă o concepție realistă asupra universului extern. În acest stadiu de gîndire filozofică însă și în condițiile unei organizări sociale teocratice, realismul filozofic nu putea să aibă decît un caracter limitat. Universul există, e afirmat ca o existență obiectivă, dar în același timp ca fiind lipsit de o independență proprie, conceput fiind ca o completare a realității interioare.

---

[1] J. Nehru, *Descoperirea Indiei*, București, E.P.L.P., 1956, 79—80.

O altă limitare a filozofiei din *Upanișade* o constituie individualismul lor exagerat. Valoarea vieții și conduitei sociale apare pe o treaptă minoră. Societatea e concepută ca o entitate abstractă, ca o realitate pe deplin închegată, de care individul uman nu trebuie să se mai preocupe. „Nu există minte mai presus de individ", se spune în *Upanișade*. Cu toate acestea, afirmarea acestui individualism extrem nu este lipsită de înțelesuri mai adînci, care salvează această filozofie a desăvîrșirii individuale de pericolul unui egoism mărginit. Eul individual nu e definit ca o monadă absolută, izolată, fără comunicație cu celelalte euri. El e descris ca „... scînteie aruncată și din nou absorbită de flacăra arzătoare a sufletului absolut". Asemenea focului care deși este unul, pătrunzînd în lume, ia forme felurite în concordanță cu ceea ce mistuie, eul lăuntric, al fiecărui lucru devine definit după locul unde apare, dar el însuși n-are formă".

Individualismul devine astfel punctul de sprijin al unei viziuni moniste, idee conform căreia sub aparența diversității, a eterogenității lucrurilor există un fond identic, un principiu unitar, un suflet absolut care le apropie și le înfrățește. Cu tot misticismul de care pare a fi străbătută această idee, ea ascunde totuși germenii unei atitudini de umanism și o concepție mai generoasă despre viață. Se spune astfel în *Upanișade*: „Cel ce vede un singur spirit în toate și totul într-un singur spirit, nu poate trata cu dispreț nici o făptură", afirmație care l-a făcut pe Nehru să spună că: „Deși n-a fost decît o teorie, nu încape îndoială că ea a trebuit să se răsfrîngă asupra vieții și să creeze acea atmosferă de toleranță și de înțelepciune, acea admitere a libertății de gîndire în chestiunile de credință, acea dorință de a trăi și a-i lăsa pe ceilalți să trăiască, care constituie trăsătura predominantă a culturii indiene, ca și a celei chineze dealtfel" [1].

Dar tot ceea ce era nobil și uman în această filozofie, tot ceea ce părea să constituie temelia unei etici mai înalte va fi dat la o parte, mai tîrziu, atunci cînd ea a fost difuzată de către brahmani în masele largi ale poporului. În noua versiune simplificată, corespunzătoare țelurilor sociale ale castelor privilegiate, ortodoxia brahmanică a căpătat forma definitivă și cea mai caracteristică. Superstițiile poporului și misticismul credințelor naive erau tolerate și încurajate. Monismul, care avusese mai înainte un caracter oarecum „neutral", a evoluat acum în mod vizibil spre monoteism: „spumă, valuri, toate aspectele mării nu diferă de mare, nici

[1] J. Nehru, *Descoperirea Indiei*, București, E.P.L.P., 1956, p. 93.

o diferență, de asemenea, între univers și brahmani". Existența lumii obiective în diversitatea ei fenomenală, era privită acum numai ca o aparență subiectivă, iluzorie, și filozofia asupra ei nu putea fi decît aceea a unui iluzionism universal. „*Tat* (acela=brahman) *tvam ași*"="acela tu ești". Accentul existenței este pus pe un absolut care trebuie căutat în străfundurile cele mai adînci și mai întinse ale conștiinței. Acolo rezidă „brahman" și nu altundeva, în interioritatea inaccesibilă pe căile unei cunoașteri raționale a sufletului (*atman*). E de la sine înțeles că în cadrul unei asemenea doctrine despre existență în care vedem prefigurate unele teze specifice ale idealismului modern (Schopenhauer, Bergson etc.) nu poate fi vorba de o înțelegere și apologie a acțiunii, a acțiunii externe, voluntară și conștientă, care să se opună realității și să-i modifice condițiile ei obiective. Idealul preconizat nu este acțiunea, ci cunoașterea sub forma contemplației interne. Acesta e sensul dat „înțelepciunii filozofice". Înțeleptul trebuie să-și îndrepte privirea în mod exclusiv asupra sufletului său și să se identifice cu el. Subliniem din nou că acest „suflet" (*atman*) nu are nimic comun cu eul real, cu personalitatea fenomenală și socială a omului. El reprezintă un substrat subconștient și „inefabil". Este vorba deci de un subconștient „incognoscibil, inabordabil pe căile intelectului discursiv și care ca atare n-ar putea fi redat decît prin intuiție și comuniune mistică. „Nu poate fi prins nici prin cuvinte, nici prin gîndire, ci prin această singură afirmație: „El este".

Ceea ce poate fi descoperit în interior pe această cale aparține însă nu numai propriului suflet, ci întregii realități. Întreaga existență devine astfel, prin acest act de generalizare mistică, expresia unui subconștient primordial, identic cu divinitatea (brahman).

Acesta este cadrul general, teoretic, în care autorii *Upanișadelor*, destinate unei circulații mai întinse, au înțeles să rezolve problema eliberării umane. Aceasta nu e concepută sub forma luptei sociale, prin cunoașterea și utilizarea datelor obiective ale realității, ci prin detașarea de realitate, prin desprinderea eului de „închisoarea" personalității empirice și de orice contingență cu determinismul social obiectiv: „Absolutul sălășluește în inimă. E acolo și nu în altă parte. Înțelepții care îl simt în sufletul lor, aceștia și numai aceștia stăpînesc liniștea eternă" [1].

Constatăm în concepția de mai sus elementele fundamentale a ceea ce se numește de obicei „pesimismul indian", dar care e departe de a constitui trăsătura principală a filozofiei și mentalității hinduse.

---

[1] René Grousset, *Bilan de l'Histoire*, 1946, p. 115.

Joga, care este o teorie și o practică a asceziei, a renunțării — se alimenta din aceleași idei filozofice. Ținta supremă este abolirea conștiinței, a eului rațional și social și orientarea, sau mai bine spus, anihilarea gîndirii prin identificarea ei cu un „eu absolut", cu o esență divină imanentă și în același timp anterioară subiectului, obiectului, ca și actului de cunoaștere.

Budismul. Predica ascetismului, a eliberării concepută pe plan pur spiritual, a constituit miezul unei doctrine pe care în secolul al VI-lea î.e.n. o propovăduia Buddha (Sakya-Muni) și discipolii săi. Budismul a propagat o concepție pesimistă despre viață, un pesimism care atingea limitele unui nihilism total. Era negată astfel realitatea oricărei substanțe materiale sau spirituale. Opunîndu-se materialismului, concepția budistă a încercat să reducă întreaga natură și tot ce se petrece în cadrul vieții umane la semnificația unor aparențe lipsite de orice substrat obiectiv. Totul e în acest caz pură iluzie *(maya)*. Nu poate exista nici un punct de sprijin, nici o certitudine obiectivă, de nezdruncinat, în acest universal iluzionism.

La 29 de ani Buddha își părăsea familia pentru a duce o viață de anahoret, consacrată meditației și refugiului de societate. Legenda spune că în „noaptea iluminației" *(bodhi)* Buddha ar fi descoperit sensul profund al vieții, calea adevăratei înțelepciuni. Această semnificație adîncă, n-a constat însă în recunoașterea lumii ca fenomen obiectiv, precum și a necesității morale de a lupta pentru ameliorarea condiției umane prin lichidarea inegalităților sociale și împilării omului de către om. Problema eliberării umane nu era pusă pe un plan social de interpretare. Semnificația ei era redusă la înțelesul unei operații pur interioare de analiză, de scrutare a condițiilor existenței, ale mizeriei umane, pentru ca prin meditație intensă și anihilarea tuturor afectelor naturale — dorințe și pasiuni — înțeleptul să poată atinge acea stare de beatitudine totală, echivalentă cu *nirvana*.

Această renunțare la orice trăire afectivă de care depinde, nu numai viața socială, ci însăși „conștiința de sine" a individului, suport necesar al perfecționării, nu poate duce însă decît la mutilarea eului uman, la „dezumanizarea" omului. Totul — lumea materială ca și conștiința omului — este redus în cadrul acestei filozofii la dimensiunile unei existențe minore, fantomatice.

Nu există — după budism — în afara conștiinței decît fenomene inconștiente, fără nici un substrat obiectiv, într-o continuă nesta-

tornicie și în cadrul unui universal relativism. Or, din moment ce nimic nu posedă o existență autentică, nu mai poate avea nici un sens afirmarea personalității umane în lupta ei pentru mai bine.

Singurul lucru căruia filozofia budică i-a conferit o realitate autentică este durerea. Universul e privit ca un ocean de durere. Nașterea, viața, moartea nu sînt decît aspectele „umane" ale acestei dureri universale.

★

Idealismul — fenomenist — al acestei filozofii se asociază strîns cu o poziție sceptică și agnostică în problema cunoașterii. Pentru a remedia răul din lume și durerea existenței umane, budismul nu recunoaște decît o singură cale: stingerea tuturor pornirilor afective și totodată cultivarea unei stări de spirit, a unei atitudini intelectuale, care să se manifeste prin înțelegerea „lipsei de sens" și de valoare a existenței. Risipind „ignoranța" în această materie — ceea ce înseamnă, nu apropierea prin cunoaștere de viață, ci îndepărtarea de ea, durerea poate fi combătută și micșorată. Durerea provine din setea de existență, aceasta la rîndul ei din atașamentul nostru la imboldurile sensibilității și ale cunoașterii. Atașamentul la viață trebuie suprimat, prin recunoașterea faptului că viața nu are nici un sens. În felul acesta durerea dispare și sufletul uman poate scăpa de ciclul transmigrației, obținînd o stare de seninătate „ideală", prin anihilarea oricărei agitații interne (ataraxia stoicilor) și extincția eului fenomenal (*nirvana*).

A combate „ignoranța" astfel înțeleasă, ca atașament față de tot ceea ce constituie domeniul materialității și al individualității empirice, a reduce întreaga natură și tot ce se petrece în cadrul vieții conștiente la semnificația unor aparențe lipsite de orice substrat obiectiv, aceasta e în ultimă analiză trăsătura dominantă și ținta finală a înțelepciunii budice.

★

Problema eliberării din această „lume a neantului" a fost ridicată în budism într-o formă acută, dramatică, dar soluția nu s-a îndepărtat într-un chip esențial de linia tradițională a religiei. În ciuda deosebirilor existente se poate vorbi de o anumită continuitate esențială a doctrinelor brahmanică și budică. Întemeiate pe o viziune pesimistă asupra vieții și lumii înconjurătoare, ambele se definesc ca doctrine ale mîntuirii spirituale; idealul suprem al vieții morale constă în contopirea cu divinitatea, fie că acesteia i se spune Brahma sau *nirvana*. Ca și în brahmanism cunoașterea

de sine practicată în budism sub forma meditației mistice înseamnă cunoașterea principiului absolut: autologie și teologie sînt una și aceeași știință, avînd la bază recunoașterea identității dintre *Sinele* profund cu principiul divin. Dacă în brahmanism lumea empirică naturală, cu evenimentele ei succesive, este considerată o consecință a științei pe care „Spiritul" (Brahma) o are despre „o imagine diversă pictată de el însuși pe vasta canava a lui însuși", în budism ea este definită drept produsul unei vaste iluzii (Maya), ceea ce în esență înseamnă același lucru.

În ceea ce privește atitudinea manifestată în problema divinității, se poate spune că Buda nu a cunoscut ideea — împărtășită de unele popoare ale Orientului — după care umanitatea, în împlinirea unui destin etern, ar fi guvernată de un Dumnezeu al justiției; a crezut însă — deopotrivă cu brahmanismul — în transmigrație, ca formă de perpetuare a principiului spiritual, precum și în acțiunea legii Karma. În cele din urmă budismul va căpăta atributele unei religii propriu-zise. Imaginația discipolilor a reușit să proiecteze în jurul personalității lui Buda o aură mitică țesută din cele mai extravagante legende, tinzînd a-l prezenta ca o zeitate descinsă din ceruri pentru a instaura o nouă ordine morală.

Aria de răspîndire a acestei religii a fost imensă. Cultul și învățătura lui Gautama, cu toate modificările și alterările determinate de influența brahmanismului — într-o măsură și a elenismului, care, după cuceririle lui Alexandru Macedon, cunoaște o mare expansiune — s-au răspîndit începînd din secolul al IV-lea î.e.n. în întreaga Indie. Dar în vreme ce brahmanismul — doctrină mai abstractă și lipsită de o conștiință misionară — nu a reușit să traverseze granițele de nord ale Indiei, budismul, prin cele două variante principale ale sale, ceea ce se numește *Școala din Nord* și *Școala din Sud*, se extinde într-o serie de țări ale Orientului, între care, în primul rînd, Tibetul, China și Japonia. Păstrîndu-și forma pură, ortodoxă, alături de alte învățături morale și religioase ale Orientului, ca Taoismul, Confucianismul sau Șintoismul, alteori împletindu-se cu acestea, cu toate că și-a pierdut în bună măsură din simplitatea și noblețea morală a începuturilor, budismul a exercitat o considerabilă influență și continuă a exercita încă, asupra unei părți a omenirii. Dar nu în sensul unui îndemn la viață activă și inițiativă reformatoare, capabilă să modifice condițiile reale de trai ale oamenilor, ci, asemenea tuturor religiilor, indicînd idealul fericirii, al împlinirii morale, în acceptarea situației de fapt, a nedreptăților și servituților existente. Caracterul contemplativ al acestei doctrine, inaptitudinea pentru acțiune, explică faptul că,

deşi s-a proclamat inamic al regimului de castă, Buda şi-a putut desfăşura activitatea fără a fi întîmpinat vreo împotrivire sau vreun risc din partea celor care apărau regimul. Aceleaşi trăsături se reflectă şi în majoritatea scrierilor budice : cărţi concepute într-un stil prolix, hipercomplicat şi lipsit de viaţă, care aminteşte decadenţa scolastică a evului mediu, sau formalismul bizantin ; cărţi menite nu a insufla idealuri de luptă, a stimula energiile creatoare, ci a-l îmblînzi pe om, dar moleşindu-l şi abrutizîndu-l, transformîndu-l într-o creatură mediocră, lipsită de personalitate.

Budismul a fost, fără îndoială, una din marile fapte istorice ale umanităţii. Dar aşezînd în fruntea valorilor morale aspiraţia la neant, mila şi moliciunea caracterului, filozofia care-i stă la bază este aceea a unui pesimism resemnat ; o înţelepciune negativă, ţinzînd la suprimarea durerii, a suferinţei din lume, nu prin combaterea ei activă, ci prin suprimarea tuturor pasiunilor şi dorinţelor şi în cele din urmă a principiului vieţii însuşi ; nu în sensul sinuciderii propriu-zise, materiale — ceea ce după budişti nu ar face decît să ne angajeze în cele mai teribile încarnaţiuni, ci al practicării unei morale care se identifică în cele din urmă cu extincţiunea oricărei dorinţe naturale, cu acceptarea neantului, a *nirvanei*, ca fundament şi înţeles primordial al existenţei...

La început, în reacţia ei împotriva teologiei brahmanice, filozofia budică nu era lipsită de unele veleităţi pozitive care s-au manifestat prin condamnarea regimului de castă, precum şi în acceptarea ideilor despre o structură atomistică a lumii. Dar chiar dacă Buddha recunoştea o anumită prioritate a materiei în raport cu conştiinţa, acest materialism atomistic avea un caracter cu totul echivoc, fiind mai curînd un spiritualism deghizat. În această privinţă, Buddha era de acord cu *Upanişadele*, că lumea sensibilă (natura) şi personalitatea empirică (*Yiva*) nu sînt decît aparenţe lipsite de existenţă reală : „Mai bine ar fi, discipoli, să considerăm ca o realitate în sine corpul material decît sufletul, căci corpul subzistă un moment, în timp ce ceea ce se numeşte spirit se produce şi dispare într-o prefacere continuă. După cum o maimuţă agitîndu-se în pădure apucă o ramură, o lasă să scape, mai apoi apucă alta şi alta, tot astfel, discipoli, ceea ce se numeşte spirit, gîndire sau cunoaştere, se produce şi dispare într-o perpetuă schimbare, zi şi noapte".

Rezultă din pasajul de mai sus că ideea de existenţă a materiei are în budism un caracter cu totul accidental şi relativ, deşi ea nu e lipsită de orice semnificaţie. Însăşi faptul că budismul îm-

părtășea concepția despre o structură atomistică a realului — în ciuda orientării fundamental idealiste pe care se sprijinea această afirmație — dovedește că filozofia sa nu era cu totul impermeabilă față de unele idei răspîndite de concepțiile materialiste ale vremii, ca Sankhia sau Vaișeșika.

Este probabil ca datorită acestor influențe, de proveniență materialistă, Buda s-a ridicat împotriva tezei religioase despre imortalitatea sufletului. A îmbrățișat în schimb credința — foarte răspîndită în perioada antichității — referitoare la repetiția ciclică a universului, credință conform căreia după un anumit număr de ani evoluția încetează, pentru ca totul să fie reluat de la început.

Budismul se apropie deci în oarecare măsură de materialism, prin negarea divinității, a sufletului, ca entitate substanțială, precum și a nemuririi, reflectînd în această formă suferința claselor de jos, asuprite, precum și dorința lor de eliberare socială.

Ca filozofie morală însă, predicînd ascetismul și cultul izolării individuale ca drum spre fericirea supremă a *nirvanei*, budismul poate fi asociat sub acest aspect cu doctrina Joga, doctrină a renunțării la activitate, a detașării de viață, ca și cu brahmanismul, prin propagarea unei concepții pesimiste despre existență.

★

Împotriva misticismului și dogmatismului religios conținut în scrierile vedice, în *Upanișade*, în budism ca și în teoria Joga s-a afirmat cealaltă directivă caracteristică a filozofiei indiene, materialismul, în feluritele lui forme de manifestare.

În India, ca pretutindeni, gîndirea materialistă își are originea în conflictul ideologic de clasă, exprimînd conștiința vie și lupta celor asupriți împotriva unui regim bazat pe privilegii și abuzuri sociale.

Au existat numeroase lucrări ale gînditorilor materialiști. Multe din ele au fost pierdute datorită rezistenței reduse a materialului din care erau confecționate (foi de palmier sau coajă de mesteacăn). Dar foarte multe au fost distruse în mod intenționat de apărătorii ortodoxiei brahmanice, care în felul acesta căutau să lovească în adversarii lor materialiști, pentru a nimici astfel influența pe care aceștia din urmă o exercitau asupra maselor populare. Succesul acestei campanii de distrugere n-a fost însă decît parțial. Ideile gînditorilor materialiști și cuceririle științei au găsit un răsunet adînc în straturile largi ale poporului. Despre conținutul lor și influența pe care au exercitat-o se știu astăzi suficiente lucruri și pot fi deduse chiar din amploarea polemicii întreținute de reprezentanții brahmanismului și de apărătorii acestui regim de castă.

Nu sînt cunoscute în mod amănunțit condițiile istorico-sociale care au favorizat apariția unei opoziții progresiste și materialiste. Se știe totuși că încă înainte de apariția brahmanismului a început în viața Indiei o epocă de conflicte sociale foarte puternice și nemulțumiri care vor suscita grave îndoieli cu privire la valoarea credinței și a teologiei brahmanice.

★

Între teoriile materialiste, *Sankhya* și *Carvaka* sînt deosebit de semnificative. Ambele s-au remarcat printr-o atitudine consecvent ateistă, străduindu-se să demonstreze, odată cu absurditatea conceptului de divinitate, realitatea obiectivă a lumii externe.

Iată cîteva din aserțiunile și argumentele pe care se sprijină filozofia Sankhya (sanscrit = discernămînt) ale cărei idei de bază se pare că au fost lansate înainte de apariția budismului, deci înaintea secolului al VI-lea î.e.n.: existența lui Dumnezeu este imposibilă și absurdă, pentru că ea nu poate fi demonstrată. Un suflet aservit, subjugat, nu poate fi totuna cu divinitatea, deoarece el este dominat de *Karma* (destin); de asemenea, nici un suflet perfect autonom, întrucît acesta nu posedă nici capacitatea de percepție, nici dorința de activitate și este incapabil să influențeze asupra materiei. Natura nu are nevoie în acest caz de intervenția vreunui agent din afară, căci tot ce se petrece în sfera ei are loc în virtutea unui determinism intrinsec. Natura există în afară de noi, ne spune această filozofie, pentru că pe calea percepției, noi avem aprehensiunea directă a realității ei obiective. Conceptul de „natură" (*prakriti*) nu exprimă însă în cadrul acestei doctrine numai categoria materialității. *Prakriti* este înfățișat nu numai ca materie, ci ca un principiu obiectiv care include, în afară de materia propriu-zisă, tot ce se petrece în sfera fenomenelor, întreaga lume a evoluției. În afară de faptele materiale sînt cuprinse aici și actele perceptive, deci și procesele sensibilității. Odată cu existența Naturii, filozofia Sankhya admite însă și realitatea distinctă a sufletelor (*puruṣa*).

Sufletul e conceput ca o monadă spirituală — analoagă monadelor leibniziene și numărul lor ca indefinit. Între aceste monade nu există o comunicație reală. Fiecare suflet trebuie considerat ca un *atman* particular, ca o subconștiință, impersonală în esență și neutră.

În ciuda acestor „infiltrații" mistice care mai stăruie în interpretarea problemelor conștiinței, prin felul realist în care rezolvă problema existenței universului material și ateismul său consecvent, Sankhya a adus o contribuție importantă în lupta materialis-

mului contra orientării idealiste a filozofiei brahmanice. Însăşi tradiţia indiană o consideră drept una dintre cele mai profunde şi mai vechi filozofii (*darsana*).

★

„Materialiştii — scrie Jawaharlal Nehru — atacau autoritatea şi infailibilitatea canoanelor în gîndire, în religie şi în teologie. Criticau *Vedele*, instituţia preoţilor şi credinţele tradiţionale şi susţineau că convingerile trebuie să fie libere şi să nu depindă de presupuneri sau pur şi simplu de autoritatea trecutului. Ei s-au ridicat împotriva tuturor formelor vrăjitoriei şi a superstiţiilor. Spiritul general al teoriei lor este în multe privinţe asemănător concepţiei materialiste moderne : voiau să se elibereze de lanţurile şi de povara trecutului, de cugetări despre probleme ce nu sînt susceptibile de percepţie, de închinarea în faţa unor zei imaginari. Putem presupune existenţa numai a ceea ce este susceptibil de percepţie nemijlocită ; orice alt raţionament sau presupunere poate fi la fel de bine autentic sau fals. Prin urmare, nu există în realitate decît materia sub diferitele ei forme şi lumea în care trăim. Nu există nici o altă lume, nici rai, nici iad, nici suflet separat de trup. Mintea, raţiunea şi toate celelalte au apărut din elementele de bază" [1].

Dorinţa de eliberare şi de instaurare a unei ordini sociale mai juste s-a reflectat astfel pe planul luptei ideologice prin afirmarea tuturor elementelor de bază ale unei concepţii materialiste privind raportul dintre conştiinţă şi natura materială. Se desprinde, din cadrul acestei orientări filozofice, o ontologie materialistă : întreaga lume, tot ceea ce există — uneori sînt incluse aici şi fenomenele spirituale, conştiinţa, raţiunea. afecţia — este reductibil la o esenţă de natură materială. Se desprind, de asemenea, şi articulaţiile de bază, tezele specifice ale unei gnoseologii materialiste : valoarea raţiunii „speculative" este pusă la îndoială. Nici o ipoteză a minţii nu poate căpăta un titlu de certitudine dacă ea nu se impune, în primul rînd, printr-o evidenţă de ordin concret, senzorial.

★

Atomismul. Unul din aspectele cele mai semnificative ale orientării materialiste din vechea Indie îl constituie larga răspîndire a teoriei atomiste despre lume, teorie care figurează ca o trăsătură caracteristică în gîndirea filozofico-ştiinţifică a unei îndelungate epoci. Este imposibil de precizat momentul cînd îşi fac apariţia

[1] J. Nehru, op. cit., p. 99—100.

asemenea idei și cine a fost inițiatorul ipotezei despre o structură corpusculară a materiei. Din faptele cunoscute pînă acum s-a putut stabili că atomismul era profesat cu șapte secole înaintea erei noastre. Înaintea budismului (sec. VI î.e.n.), care nu era străin de o viziune atomistică a materiei, adepții doctrinei *Vaișeșika* au susținut-o și au contribuit în mod deosebit la răspîndirea ei.

Sub aparența diversității fenomenelor din experiență, perceptibile ca date ale simțurilor, sistemul Vaișeșika admitea existența unor substanțe eterne, indestructibile, formate din atomi. Tot ceea ce există ia naștere prin combinația a patru feluri de atomi: 1) atomi de pămînt, caracterizați prin miros; 2) atomi de apă, caracterizați prin gust; 3) atomi de foc, prin culoare; 4) atomi de vînt, prin subtilitate.

Concepția despre natura atomilor are — după cum se desprinde din clasificarea de mai sus — o bază predominant calitativă. Sub acest aspect ea diferă, desigur, de fizica democriteană, care, prin orientarea ei spre interpretări cantitative, a reprezentat un pas înainte pe terenul gîndirii științifice. Cele două concepții diferă și sub alte aspecte: conform doctrinei Vaișeșika, atomii se definesc printr-o extremă finețe și suplețe, spre deosebire de duritatea și proporțiile variabile ale atomilor democritieni.

Spațiul și timpul figurează, de asemenea, ca două elemente indispensabile în cosmologia Vaișeșika. Acestor două coordonate esențiale ale universului li se recunoaște o existență obiectivă, independentă de conștiință. Cît de important este rolul acordat spațiului și timpului rezultă și din faptul că acestor dimensiuni obiective li se atribuie și o forță dinamică, creatoare, care participă în mod activ la evoluția universului. Înțelesul lor diferă în acest caz de acela al unor simple cadre goale de conținut, al unor receptacule pasive, punct de vedere care în știința modernă va fi consacrat de „realismul absolut" al fizicii newtoniene.

În ceea ce privește originea mișcării atomilor, deci a tuturor manifestărilor din univers, sistemul Vaișeșika admite acțiunea unor factori de esență morală. Este poate aspirația spre mai multă dreptate în lume, spre justiție socială, care i-a îndemnat pe adepții acestui sistem filozofic să conceapă meritul (*dharma*) și nemeritul (*adharma*) ca factori dinamici în diversele combinații ale atomilor.

Determinismul cel mai strict domnește în această lume în care nimic nu e supus întîmplării. Un determinism obiectiv, care suprimă miracolul, posibilitatea unor intervenții supranaturale, dar care suferă în același timp o limitare — caracteristică pentru mentalitatea

anticilor — constînd în tendința de a-l asimila cu o forță mai presus de fenomene, oarbă și fatală.

De această trăsătură se asociază o alta, caracteristică nu numai pentru filozofia atomistică din Vaișeșika, și anume: credința în apariția și dispariția periodică a universului material, prin combinarea și separația atomilor după anumite intervale de timp. Întîlnim în această teză filozofică prezența unui mit, a unei fabule cosmogonice din care s-a alimentat frecvent imaginația anticilor, cu unele ecouri tardive și în filozofia modernă, în iraționalismul lui J. M. Guyau și Nietzche. Gîndirea greacă a cunoscut la rîndul ei această temă cultivată în Orient cu multe secole înaintea erei noastre și ea poate fi întîlnită la o bună parte dintre filozofii elini (Heraclit, stoicii, Democrit, Platon etc.), de orientarea cea mai diferită.

În problema timpului, ipoteza palingenezică presupune distincția, profesată mai ales de antici, dintre eternitate și timpul conceput ca o durată limitată. Toate fenomenele din univers și universul în întregimea lui sînt supuse aceluiași ritm de naștere și moarte, un șir infinit de cicluri cosmice de o durată finită și egală cu ea însăși, care scandează existența eternă a naturii.

Este interesant de subliniat faptul că, atunci cînd vorbesc despre rolul atomului în compoziția și mișcarea universului, reprezentanții indieni ai acestei filozofii se referă nu numai la fenomenele de ordin material. Acest punct de vedere este extins și asupra fenomenelor de ordin social și moral. Chiar dacă în ceea ce privește problema conștiinței, a sufletului, acesta era conceput ca o substanță neatomică, deci ireductibilă la materie, fenomene de ordin social, ca sclavia și eliberarea, sînt explicate prin aceeași schemă a fizicii corpusculare. Sclavajul și eliberarea sînt, după acești atomiști antici, tot procese materiale, inserția de corpuscule materiale în suflet.

Problema sclaviei și a eliberării din sclavie n-a putut fi tratată în acea epocă de oprimare socială și despotism religios pe un plan direct, pentru a fi analizată în aspectele ei sociale. Ea a constituit totuși o preocupare în rîndurile acelora care au avut de suferit în condițiile unei orînduiri nedrepte și, cu tot simbolismul ei filozofic abstract din care era privită, a jucat un rol de seamă în elaborarea teoriilor filozofice materialiste.

Orientarea materialistă spre o înțelegere științifică a lumii era completată și de tendința unei interpretări dialectice. Vom sublinia două aspecte mai caracteristice în această privință.

În primul rînd recunoașterea mișcării și transformărilor din univers ca procese obiective, explicabile prin combinarea și separația atomilor.

În al doilea rînd teza conform căreia universalul, generalitatea, nu rezidă numai în mintea noastră. Universalul constituie o latură intrinsecă a realității externe, așadar o realitate ontologică, strîns împletită cu trăsăturile concrete și individuale ale lucrurilor.

★

Un vechi proverb indian spunea — desigur cu o vădită intenție de ironizare — că lumea ar înceta să existe dacă filozofii n-ar purta-o în capul lor. El ironizează absurditatea de bază a oricărui idealism, pretenția de a reduce totul la datele subiective ale conștiinței. Pentru a-și putea exercita supremația spirituală și temporală, servind un regim de conservatorism și exploatare socială, brahmanismul — religia oficială a vechii Indii — a demonstrat cît se poate de limpede unirea strînsă dintre idealism și teologie.

Reacțiunea împotriva acestui regim teocratic, pentru eliberarea socială și spirituală, s-a manifestat în diversele forme ale curentului filozofic materialist. Între aceste teorii, Jaina s-a impus ca o filozofie de—sine—stătătoare, cu o serie de particularități specifice, deși, sub raportul viziunii fundamentale despre lume, comportă multe afinități cu atomismul din Vaișeșika.

Jainismul — dezvoltat mai ales în bazinul oriental al Gangelui — forma un fel de sectă religioasă practicînd în viața reală o sobrietate care mergea pînă la ascetism. Prin tezele și preocupările de ordin moral, urmărind în primul rînd „purificarea" și „salvarea" sufletului, eliberarea lui de „crusta" fenomenală, ar părea apropiat de tendințele de bază ale jogismului. Cu toate acestea trebuie relevate unele deosebiri importante :

— *Jogismul* recomandă meditația ca instrument de „eliberare" spirituală, meditația practicată într-o formă individualistă, în izolare și solitudine. *Jaina* concepea atitudinea filozofică, posibilitatea mîntuirii numai în cadrul și sub forma vieții în comun. În fond, la acest aspect se reduce aproape în întregime semnificația acestei religii.

— Spre deosebire de Joga, doctrină fidelă în fond ortodoxiei brahmanice, jainismul era eretic și ateist, negator al lui Brahma, ca și al tuturor divinităților de pe atunci.

Bazele doctrinei Jainas au fost inițiate în secolul al VII-lea î.e.n. de Parçva, ea fiind definitiv constituită în sec. VI î.e.n. de Vardhamana, supranumit Marele erou, și Jina (victoriosul) — de unde denumirea Jaina — contemporan cu Buda (*Sakyomuni*).

Reacția împotriva misticismului religios s-a tradus printr-o atitudine critică, de opoziție, împotriva *Upanișadelor*, în fond împotriva misticismului și monoteismului din *Upanișade*. Jainismul s-a

situat însă pe o poziție dualistă. El a susținut existența a două principii, a două substanțe eterogene, ireductibile una la cealaltă: 1) *substanța materială*, formată din masa atomilor înzestrați cu diferite calități (miros, culoare, sonoritate etc.), în plus timpul și spațiul, considerate tot ca realități de natură materială; 2) substanța spirituală, reprezentată prin sufletele individuale (*Yiva*), eterne și necreate. Acestea nu sînt influențate de materia corporală, formînd un fel de monade interiorizate și indestructibile.

O doctrină etică era strîns legată de această ontologie dualistă. Idealul vieții constă în atingerea înțelepciunii. Înțelept nu poate fi decît acela care este capabil de a-și înfrînge egoismul, dovedind prin comportarea sa un simț puternic al respectului față de om, respectul vieții în toate formele ei de manifestare, sobrietate și tăria de a renunța la proprietatea individuală proprie.

În evoluția ei istorică, această doctrină filozofică nu s-a putut sustrage însă unei anumite influențe religioase. Ceea ce mai înainte fusese numai o apologie a sobrietății, va căpăta prin această evoluție, la unii reprezentanți ai acestei doctrine, caracterul unui rigorism excesiv, cu o puternică nuanță de misticism.

Judecînd valoarea tezelor de mai sus și țelurile urmărite de această doctrină, se desprinde faptul că ea a fost lipsită de un caracter unitar. Tendința materialistă și ateistă este vizibilă, ceea ce ilustrează fondul ei protestatar și progresist. Pe de altă parte însă, teoria conștiinței ca substanță spirituală independentă în chip absolut de materie, precum și încurajarea spiritului de renunțare într-o formă excesivă — ceea ce înseamnă nu numai renunțarea la proprietatea individuală, ci și îndepărtarea de viață — constituie latura negativă, a resemnării în fața „destinului", a renunțării la lupta pentru mai bine în cadrul vieții adevărate, al vieții sociale. Vedem totuși și în acest aspect negativ o consecință a unei stări de lucruri în care domnesc nedreptatea, mizeria și ignoranța: exploatați de nobil și cămătar, muncitorul și țăranul se vedeau ispitiți de mirajul unei vieți mai bune, dar în naivitatea și neștiința lor nu puteau concepe o viață mai bună prin lupta împotriva prezentului apăsător.

★

Ideile materialiste au căpătat o formă deosebit de activă și pregnantă în doctrina *Carvaka*, una din cele mai importante și influente concepții filozofice din India.

După adepții acestei doctrine (denumită și *lokayata* = punctul de vedere al oamenilor din popor), viața este indisolubil legată

de materie, de trup. Nu există viață după moarte. Accentul pus pe realitatea lumii materiale, afirmarea caracterului ei de obiectivitate și primordialitate constituie unul din aspectele fundamentale ale acestei filozofii, militantă și atee — ca toate teoriile materialiste — în slujba ridicării poporului.

Pe plan gnoseologic, rolul percepției senzoriale era afirmat în modul cel mai categoric. Simțurile îndeplinesc un rol de bază și activitatea lor alimentează în mod permanent și necesar viața intelectului. De aici neîncrederea în silogism, în valoarea inferenței raționale susținută de adepții doctrinei Nyaya (doctrină, de asemenea, materialistă — dar orientată spre cercetări de logică și un punct de vedere „logicist" în filozofie).

În lume nu există decît materie — spun adepții acestei filozofii — o materie reductibilă la patru elemente primordiale : aerul, focul, apa și pămîntul. Totul este format din aceste elemente, inclusiv corpul omenesc.

Legată de corp prin natura ei, conștiința dispare odată cu descompunerea trupului. Nu există suflet independent de trup sau nemuritor și tot rostul vieții este de a asigura sufletului maximum de satisfacții posibile în această lume.

★

Un rol important în răspîndirea ideilor materialiste din filozofia indiană l-au avut și cele două poeme epice — capodopere ale literaturii indiene și universale, *Mahabharata* și *Ramayana*. Elaborarea literară deplină a acestor poeme a avut loc către sec. IV al erei noastre, dar ambele se sprijină pe un fond epic milenar, pe o foarte veche tradiție literară.

Ambele poeme — în special *Mahabharata* — au suferit modificări și numeroase interpretări pînă la redactarea lor definitivă. Prin aceste adăugiri însă, conținutul lor s-a îmbogățit cu numeroase elemente filozofice și religioase, astfel că Mahabharata a devenit un fel de enciclopedie, extrem de prețioasă pentru reconstituirea istoriei filozofice și religioase a Indiei antice.

Clasa preoților a speculat latura teologică a acestor vechi scrieri literare pentru a-și putea exercita mai bine opera de stăpînire, prin ignoranță și misticism, a maselor populare.

Dar tot în *Mahabharata* — în poemul *Bhayavat-Gita* și în alte locuri sînt aduse numeroase elogii și se găsesc prețizări valoroase cu privire la filozofia materialistă Sankhya. Filozofia Sankhya, împreună cu Joga sînt prezentate aici ca mijloace de

eliberare a sufletului. Se arată ca element comun tendința spre puritate, prin represiunea dorințelor, precum și mila pentru orice ființă.

★

În opoziție cu misticismul și dogmatismul brahmanic, cu idealismul în diversele lui forme, curentul filozofiei materialiste a îndeplinit în viața socială și culturală a Indiei vechi un rol eliberator, chiar dacă țelurile lui n-au putut fi atinse imediat.

Trebuie menționat, de asemenea, și sprijinul adus în aceeași direcție de progresele științei propriu-zise, ale științei de orientare pozitivă.

Religia a căutat să abată interesul omului de la viața reală, insuflîndu-i teamă și un sentiment al misterului față de tot ce-l înconjură. Prin această „diversiune", reprezentanții claselor stăpînitoare au căutat să justifice opera lor de conservare a unei orînduiri sociale asupritoare. Știința însă pornește de la fapte și prin ea însăși stimulează spiritul de cercetare care nu admite granițe fatale în dezvoltarea cunoașterii. Ea a deschis porțile necunoscutului și a redat omului încrederea în rațiune și în puterile sale creatoare, în lupta cu mediul fizic și cu forțele conservatoare ale societății.

În strînsă legătură cu nevoile practice ale vieții sociale și materiale, vechea cultură indiană a înregistrat numeroase progrese pe teren științific. O dezvoltare deosebită a căpătat astronomia, în legătură cu nevoia de orientare în spațiu și măsură precisă a timpului.

În domeniul științei medicale, existența unor lucrări de medicină cu cîteva secole înaintea erei noastre dovedește preocuparea de a întemeia practica îngrijirii bolnavilor — terapeutica medicală — pe cunoașterea bolilor și a metodelor celor mai bune de diagnosticare și tratare a lor. Existau clinici în care se făceau diverse operații chirurgicale, cu ajutorul unor instrumente perfecționate.

Descoperiri foarte însemnate au fost realizate de vechea Indie în domeniul științelor matematice. În India au fost puse bazele sistemului zecimal de calcul, inclusiv folosirea lui zero — ceea ce a simplificat mult metoda de calcul, bazată mai înainte pe utilizarea abacelor și a cifrelor romane. Aceste simboluri cifrice create de cultura indiană au jucat un rol aproape revoluționar în pro-

cesul de abstractizare matematică și, datorită foloaselor de calcul pe care le-au adus, ele s-au răspîndit și au fost acceptate de întreaga lume.

★

A existat și mai există încă prejudecata conform căreia — după cum am arătat de la începutul acestui capitol — India trece drept o țară a misterului și misticismului, cu o cultură întemeiată pe dogme religioase imemoriale, transmise printr-o tradiție urmată orbește. S-a spus, de asemenea, că hindușii nu fac o distincție clară între vis și realitate, între poezie și adevăr, între un fapt de imaginație și unul de experiență. În prefața cărții lui Masson-Oursel — *L'Inde Antique*, H. Beer afirma: „*L'Inde ne s'est pas intéressée aux faits. Masson-Oursel observe que, même quand elle formule des techniques, c'est moins d'après l'expérience que par canons relativement a priori; L'Inde ne s'est pas intéressée aux faits: elle a poursuivi des fins transcendantes, extérieures à l'ordre naturel, souvent à rebours de la nature*". [1]

E adevărat că numeroase teorii filozofice și morale ale vechii Indii s-au dezvoltat sub semnul inspirației religioase, și în aplicațiile lor practice, destinate mîntuirii spirituale, au căutat să-l desprindă pe om de lumea fenomenală, să-l „elibereze" de existența „contingentă" și „relativă" pentru a-l atașa unui ideal transcendent, supratemporal. Cele relatate anterior sînt de natură însă a ilustra nu numai contribuția vechii culturi indiene pe tărîmul reflexiei morale, al științei și al filozofiei materialiste, ci totodată falsitatea, caracterul unilateral al tezei despre o orientare fundamental mistică, antirealistă, a mentalității acestui popor.

CHINA

Taoismul și confucianismul. Istoria marelui popor chinez începe din mileniul al II-lea î.e.n., atunci cînd pe teritoriul Chinei de nord își făcea apariția o societate sclavagistă și primul ei stat sclavagist. Izvoarele cunoscute nu cuprind însă decît date fragmen-

[1] P. Masson-Oursel, *L'Inde Antique et la civilisation indienne*, 1933, avant-propos, p. XXI.

tare cu privire la procesul de destrămare a vechii societăți gentilice și trecerea la societatea împărțită în clase.

Sistemul social al Chinei antice este în esență acela al unei orînduiri sclavagiste, dar cu unele trăsături distinctive față de societatea indiană. Există astfel o clasă conducătoare formată din aristocrația laică și clericală și clasa sclavilor; între acestea o pătură intermediară formată din agricultori liberi (membri ai obștilor), meseriași și negustori.

Rolul principal în conducere aparține clasei celor *instruiți* (mandarinilor) și funcționarilor superiori, care dețin un loc analog brahmanilor din India și nobleței feudale.

Inegalitățile mari de avere, exploatarea nemiloasă a sclavilor și a membrilor liberi ai obștilor au avut ca rezultat ascuțirea continuă a contradicțiilor de clasă și au dus la accentuarea crizei statului sclavagist. Numeroase răscoale populare au avut loc mai ales în sec. XII î.e.n. Astfel, în scrierea *Cîrmuitorul din Vei* este zugrăvit tabloul nemulțumirii generale și al împotrivirii față de puterea despotică a regelui.

Modul de producție sclavagist n-a putut fi înlăturat. În legătură cu această perioadă izvoarele istorice vorbesc despre intensificarea crescîndă a exploatării sclavagiste și despre situația grea a membrilor din obști: „Poporul — se spune în unul din aceste izvoare — împărțea munca sa în trei părți, din care dădea statului (guvernatorului) două părți, iar cu una se hrănea și se îmbrăca. Grînele adunate în hambare publice se stricau și acolo apăreau viermi, dar în același timp San-lao (aceștia erau meșteșugarii, negustorii și agricultorii) sufereau de foame și de frig".

În aceste condiții au fost puse bazele unei culturi înaintate, deosebit de roditoare pe terenul științei și al filozofiei, care a exercitat o puternică influență și asupra altor popoare. Cu multe secole înaintea erei noastre cultura poporului chinez s-a afirmat prin bogate achiziții științifice în toate domeniile, mai ales în astronomie și matematici. Ea era rodul unei intelectualități progresiste, animată de preocuparea de a face din știință un instrument de eliberare materială și spirituală. Cîrmuitorii însă au privit cu ostilitate acest progres științific, silindu-se să-l împiedice. Se știe astfel că în anul 213 î.e.n. împăratul Tsin-chi-Hoang a ordonat, sub pedeapsa cu moartea, să fie arse toate cărțile scrise pînă atunci, cu excepția celor care tratau despre medicină, astrologie și agricultură, precum și a acelora care conțineau analele familiei sale. (Fapt relatat de Biot în „Journal des savants" 1842, p. 3—4, cap. „Asupra incendierii cărților", Ed. de Chavannes.)

Asemenea fapte sînt semnificative ; ele ne dezvăluie îndeajuns adevăratele intenţii şi concepţii ale conducătorilor şi claselor stăpînitoare, care găseau în religie un reazem mult mai corespunzător politicii lor de asuprire şi exploatare decît în cuceririle ştiinţelor pozitive.

În asemenea împrejurări firește că a fost distrus un material ştiinţific de o deosebită valoare, despre care unele indicaţii erau date în documentele ce s-au păstrat. Multe cercetări au trebuit să fie reluate de la început. Astfel, sub dinastia Han, după 206 î.e.n. au fost înfiinţate colegiile de astronomie, cu sarcina de a observa şi nota fenomenele cereşti şi de a dirija confecţionarea anuală a calendarului. De precizat însă că interesul dinastiei Han pentru astronomie nu avea un substrat pur ştiinţific. Considerîndu-se de origine divină, reprezentanţi ai cerului, membrii acestei dinastii asimilau executarea actelor lor de guvernămînt cu respectarea regulilor care ar cîrmui mersul stelelor şi pe care numai astronomii le puteau cunoaşte.

Dar la baza dezvoltării astronomiei erau mai ales raţiuni de ordin practic, privind măsura timpului, nevoia de orientare în spaţiu pentru navigatori etc. Astronomia s-a bucurat astfel de un interes deosebit şi la rîndul ei a dat un impuls activ celorlalte ramuri ale gîndirii ştiinţifice, în special matematicilor.

Chinezii din acea epocă ştiau să utilizeze şi au perfecţionat gnomonul — instrument de măsură a timpului. Folosind observaţiile astronomice, ei au putut prevedea cu destulă exactitate unele eclipse de lună şi de soare.

Rămîne ca un fapt esenţial, ca o contribuţie de mare însemnătate ştiinţifică efortul depus de gîndirea astronomilor chinezi pentru a cerceta şi a stabili ordinea în desfăşurarea fenomenelor cereşti, demonstrînd astfel caracterul legic, cauzalitatea care domneşte în acest sector important al naturii.

Filozofia materialistă a avut un puternic sprijin în aceste realizări ale astronomiei.

Geometria a constituit un alt domeniu în care spiritul ştiinţific s-a aplicat cu predilecţie şi cu rezultate remarcabile. Au fost obţinute în acest domeniu progrese care anticipau, într-o măsură, marea tradiţie geometrică a Eladei. Astfel, cu şase secole înaintea lui Pitagora, chinezii au cunoscut acea proprietate fundamentală a triunghiului dreptunghi cunoscută în geometrie sub numele de „teorema lui Pitagora", deşi n-au ajuns la demonstraţia perfectă a acestei teoreme.

Ceu-pei-stuan-king (cartea sfîntă a calculului) este o operă celebră în China, cuprinzînd majoritatea cunoștințelor de matematici și astronomie din vechime. Multă vreme chinezii au privit această carte ca sistemul fundamental al cunoștințelor matematice și astronomice al tuturor popoarelor. Unii dintre ei au susținut chiar că astronomia occidentului n-ar fi decît o simplă dezvoltare a principiilor consemnate în acea lucrare, principii care în parte au fost cunoscute de occident, datorită relațiilor comerciale foarte vechi cu China.

O serie de elemente științifice au fost achiziționate, de asemenea, în domeniul biologiei și al medicinei, cunoștințe care la rîndul lor au dat un impuls puternic interpretării materialiste a naturii.

Lupta dintre materialism și concepțiile idealist-religioase a început din timpuri îndepărtate. Existau în China veche concepții religioase care susțineau că natura ar fi o creație a divinității, că sufletul e nemuritor etc.

Reacția împotriva acestor idei s-a reflectat în cuprinsul multor scrieri, cum au fost *Cartea documentelor* (aproximativ în sec. XV—XII î.e.n., în limba chineză „Su-dzing"), *Cartea schimbărilor* („Y-dzing") ș.a. Materialismul acestor lucrări are un caracter naiv; dar în cuprinsul lui se reflectă o veche credință populară privind problema structurii universului, a naturii, și anume că tot ce există poate fi explicat prin combinarea unor elemente materiale, primordiale, în număr de cinci; lemnul, metalul, apa, focul și pămîntul. Mai departe, acestor elemente li s-a atribuit un substrat comun, o esență materială mai subtilă, ceva asemănător cu aerul sau eterul. Existau, de asemenea, legende foarte vechi din care se desprindea o imagine fizică a universului, în care tendința materialistă se împletește cu elementele unei mitologii religioase. Vechii chinezi își imaginau astfel lumea ca un cer, pămîntul pătrat fiind acoperit de el ca de un coviltir. Cerul ar avea nouă trepte, nouă etaje, fiecare etaj fiind separat de celălalt printr-o ușă. În etajul cel mai înalt se afla palatul celest, lăcașul divinității, care guverna de acolo cerul și pămîntul. Acest lăcaș era păzit de „lupul ceresc" (steaua Sirius) care sfîșia pe cei ce s-ar fi apropiat. Dedesubtul cerului curge fluviul celest „T'en-ho" (Calea lactee).

Soarele este un fel de ghiulea de foc asemenea unei flori de lotus care înconjură pămîntul aducîndu-i zilnic aurora dimineții și coborînd la asfințit dincolo de muntele Yen-tsen...

În linii generale, natura este privită de gînditorii și scriitorii chinezi din acea veche perioadă nu numai ca izvor de bogății și

frumusețe, ci și ca imagine a orînduirii perfecte, întrupare a unui ideal moral, spre care aspirau cei loviți de rînduielile nedrepte ale societății.

★

Nedreptățile ivite în lume prin împărțirea societății în clase suprapuse, prin apariția unei ierarhii sociale bazate pe exploatarea celor ce muncesc au avut un ecou puternic în mintea gînditorilor și cărturarilor din acea epocă. Lao-tzî (prima jumătate a secolului al VII-lea î.e.n.) a fost unul dintre aceștia, un gînditor profund și sensibil la suferințele celor mulți. Prin ideile sale filozofice — deși tributare într-o măsură unor credințe tradiționale — el a manifestat o atitudine militantă și progresistă, urmărind promovarea unor idei mai juste privind înțelesul realității și al vieții umane. Lao-tzî s-a îndoit de posibilitatea ca lumea să fi fost creată și ordonată de către o divinitate. În vestita sa lucrare *Tao-te-king*, Lao-tzî spunea astfel: „Nu știu al cărui fiu este Tao, El poate fi privit ca existînd înaintea divinității. El este principiul generator al tuturor lucrurilor". Noțiunea de *Tao* se asociază de numele lui Lao-tzî, deși ea este mai veche. Încărcată însă mai înainte cu semnificații religioase, mistice, ea s-a apropiat mai mult în filozofia lui Lao-tzî de înțelesul unui principiu material, dinamic și rațional, „forță" primordială a naturii.

Învățătura despre *Tao* înseamnă în fond recunoașterea naturii ca o realitate de-sine-stătătoare, guvernată nu de o voință supranaturală, ci de propria ei cauzalitate. *Tao* este esența tuturor lucrurilor, un principiu material înrudit cu apa, legea fundamentală a naturii, principiul ordinii universale. Nu „cerul" este cauza primordială a tot ce există, ci legitatea principiului *Tao*.

Tao este „Calea" prin excelență; nu o cale oarecare, ci aceea care se manifestă în marile ritmuri ale universului, în alternanța anotimpurilor, a zilelor și nopților, aceeași pe care o parcurge și Regele atunci cînd îndeplinește în „Casa Calendarului" periplul său ritual. Este puterea magico-religioasă a Conducătorului capabil să guverneze lumea în totalitatea ei...

Dar în limbajul filozofilor taoiști, dealtfel și în vorbirea comună, termenul de *Tao* era folosit cel mai adesea în alianță cu un alt termen *Tö*; *Tao* și *Tö* corespund unor noțiuni diferite, dar intim legate: primul desemnează o eficiență pură, universală, nedeterminată; celălalt, o putere de realizare manifestată în domenii particulare, ca, de exemplu: trăsăturile specifice care pot fi dobîndite de omul ce trăiește într-o anumită regiune etc. Utilizați separat sau împreună, termenii *Tao* și *Tö* exprimă ideile de *putere*,

autoritate, soartă, virtute. Conducătorul politic trebuie să fie în acord cu *Tao* pentru a-şi putea asigura puterea asupra întregii lumi ; în felul acesta el devine posesorul unei virtuţi superioare *Tö,* care exercită o influenţă binefăcătoare asupra celor din jur. Concepută ca o putere de a însufleţi, de o esenţă universală, Virtutea (Tao-Tö), atunci cînd rezidă într-un individ, reprezintă caracteristica conducătorului căruia Cerul i-a deschis calea (Tao), învestindu-l cu un geniu determinat. Graţie acestui *Tao-Tö,* el îşi asigură dominaţia asupra întregii lumi, forţa lui de atracţie exercitîndu-se chiar şi asupra popoarelor celor mai „barbare".

Eficienţa universală a principiului este comparată uneori cu o axă ideală care ar trece prin centrul cosmosului. Fiinţele şi lucrurile îşi definesc existenţa şi rosturile în raport cu această axă. Graţie ei, sistem ideal de referinţă şi principiu generator universal, există Timpul şi Spaţiul ; graţie ei dualitatea lucrurilor se reduce la unitate. Tao reprezintă astfel principiul unic, primordial, „continuul" cosmic în care se conciliază toate contrariile, „viaţa şi moartea, subiectul şi obiectul, tu şi eu", prin care taoistul, eliberat de spaţiu şi timp, se identifică cu universul pentru a-l domina. Pentru a intra în raport cu acest principiu, cu unitatea primordială a lumii, metafizicienii taoişti au imaginat variate simboluri. Astfel, inspirîndu-se din unele sisteme tradiţionale de reprezentare simbolică, discipolii ghicitorilor venerabili de altădată au imaginat un simbol primar care să le permită a explica şi reda devierea creatoare a lumii. Simbolul a căpătat caracterul unei figuri formate din două linii elementare : una plină (*yang*), cealaltă frîntă (*yin*), purtînd denumirea de *T'ai-Ki,* emblemă a lui Tao. În sînul lui *T'ai-Ki,* liniile pline, masculine, şi liniile slabe, feminine, alternează într-un perpetuu du-te-vino, alimentînd devenirea întregii lumi. Mişcarea universului este însă reversibilă, bazată pe principiul alternanţei. La capătul unui ciclu ea încetează, Tao revenind la punctul de plecare. Evoluţia şi involuţia acestuia au loc fără vreun consum de energie, căci ele pornesc dintr-o sursă creatoare, inepuizabilă ; principiul acţionează şi dă naştere tuturor lucrurilor fără a ieşi din starea lui naturală de linişte. Luîndu-l ca exemplu, înţelept este acela care preferă liniştea, nonacţiunea, starea contemplativă ; subordonîndu-se legii care guvernează mersul lucrurilor, el se lasă purtat de marele suflu al vieţii ... Rezultatul obţinut pe această cale priveşte însă nu numai latura cunoaşterii : el măsoară şi condiţionează în acelaşi timp forţa morală a omului, exprimată în primul rînd prin capacitatea de a domina natura. Căci pentru a domina natura, ea trebuie pătrunsă pînă în miezul ei profund, omul să se poată înălţa pînă la Originea ei, şi să se

identifice cu Cauza cauzelor, cu „Principiul imanent și neutru al oricărei realizări spontane".

Adevărata cunoaștere și realizare etică este transpusă astfel pe un plan mistic de interpretare ; este aceea în care subiectul coincide cu obiectul pe calea unei intuiții quasiinstantanee. Pentru a surprinde realitatea în profunzime și „imediat", i se cere conștiinței să facă abstracție de realitatea exterioară, să nu mai vadă, să nu mai audă, să respingă tot ceea ce i-ar putea distrage atenția. Această aptitudine de a se concentra este rodul unei asceze pe care taoiștii o numesc „postul inimii" : „să nu asculți cu inima, ci cu spiritul — va spune Tchuang-tseu în sec. IV î.e.n. — să nu lași ca ceea ce auzi să treacă dincolo de urechi. Concentrează-ți inima. Atunci, spiritul tău va fi gol și va surprinde realitatea. Uniunea cu Principiul nu se obține decît prin vid. Acest vid este postul inimii". [1]

★

Lao-tzî a fost un gînditor materialist și progresist prin vederile sale filozofice. În vederile sale despre societate privind soluționarea nedreptăților al căror martor era, elanul său democratic și progresist a suferit însă o limitare caracteristică, prin îndemnul la pasivitate, la neamestec în treburile vieții. Mai mult, Lao-tzî vedea soluția progresului, nu în mersul înainte pe treptele civilizației, ci în revenirea la un mod de viață arhaic, de o simplicitate cvasiprimitivă. Este clar că societatea utopică descrisă de Lao-tzî nu e decît o idealizare a comunei primitive. La această societate se ajunge prin renunțarea la progresul tehnic și social.

În această societate unde nu există unelte de înaltă productivitate toți muncesc, dar nimeni nu monopolizează produsele muncii, căci toți lucrează și sînt retribuiți la fel. Membrii obștii își aleg conducătorul care „deși stă deasupra poporului, nu-l împilează ; deși merge înaintea lui, poporul nu-i vrea răul. De aceea, oamenii îi dau bucuroși întîietate și nu se înstrăinează de el". Desființarea exploatării și a claselor a fost idealul lui Lao-tzî. El presimțea că exploatarea nu va dăinui veșnic : „Cînd cei bogați și nobili devin înfumurați — spune Lao-tzî — ei își atrag asupra lor necazuri".

---

[1] Nicole Vandiers-Nicolas. *Le Taoisme*, Paris, Presses Univ., 1965, p. 21—22).

În aceeași epocă, dar adversar al ideilor lui Lao-tzî, a fost un alt gînditor de seamă al Chinei antice : Cung-Fu-dzî — Confucius (551—479).

Învățătura pe care a propagat-o Confucius nu ne oferă trăsăturile unei concepții filozofice asupra lumii, ci se înfățișează ca o doctrină etico-politică în centrul căreia se află teza armoniei dintre om și cosmos, a necesității de a îndrepta forțele sociale și stările de lucruri existente pe căile după care, conform părerilor lui Confucius, s-ar dezvolta universul înconjurător.

Confucius consideră că legile morale și politice care trebuie să guverneze destinul popoarelor nu pot fi decît niște legi eterne, imuabile, prin care s-ar reflecta esența profundă a omului, natura lui morală, în armonie, totodată, cu legile care guvernează ordinea cosmică. I se refuză însă poporului dreptul și capacitatea de a participa la vreo operă de perfecționare. În consecință, fiind vorba de un domeniu care a scăpat înțelegerii celor mulți, rolul de a cunoaște, de a aprofunda și difuza cunoașterea acestor legi nu poate fi atribuit decît unei elite, unui mănunchi restrîns de oameni care, făcînd parte din clasa dominantă, ar fi cei mai indicați să îndeplinească „misiunea nobilă" de a îndruma popoarele pe calea fericirii.

Dar această misiune este, în fond — potrivit acestei învățături — incompatibilă cu tendința vreunei înnoiri radicale a lucrurilor. Ar exista, așadar, o strînsă comuniune între ordinea morală și ordinea imuabilă a naturii, între „cer" și popor.

Ceea ce elita conducătoare consideră demn de recompensă sau de pedeapsă este ceea ce „cerul" vrea să recompenseze sau să pedepsească. Asupra acestui lucru — spunea Confucius — cei care guvernează popoarele trebuie să fie cît se poate de atenți ...

Lupta împotriva amestecului dintre vechi și nou, apologia fidelității și omeniei nu se opun, ci, dimpotrivă, vin în sprijinul tendinței de a consolida ierarhiile sociale existente : „Dacă s-ar șterge deosebirea dintre aristocrați și oamenii din popor, cum s-ar putea arăta atunci autoritatea și grandoarea aristocrației ? Și apoi ce stat ar fi acela în care nu ar exista deosebiri între aristocrați și oamenii simpli ... " ?

Se impune, în acest caz — susținea Confucius — ca virtutea moderației să se manifeste și în această împrejurare pentru a evita excesele. Dar important este ca poporul să manifeste față de pătura conducătoare o neclintită supunere : „Stăpînul să fie stăpîn, supusul să fie supus".

După cum rezultă din cele de mai sus, soluția oferită de confucianism nu acceptă în fond ideea vreunei schimbări reale a struc-

turii sociale existente. Admiţînd împărţirea societăţii în clase suprapuse, Confucius nu a văzut rădăcina adevărată a răului, nu a conceput posibilitatea şi necesitatea unor transformări sociale care să însemne de fapt lichidarea privilegiilor, a deosebirilor de rang social dintre oameni, în numele egalităţii lor naturale. Nu a căutat să promoveze noul în relaţiile dintre oameni, ci să îndrepte mersul lucrurilor în spiritul acelor vremuri străvechi în care s-ar fi manifestat „autoritatea infailibilă" a unor cîrmuitori legendari.

★

Utopii sociale în China. Preocupările de reformă socială au căpătat o nouă orientare în doctrina remarcabilului gînditor *Mo-dzî* (sfîrşitul secolului al V-lea î.e.n.). Şcoala lui Mo-dzî a promovat o teorie democrată, îndreptată împotriva aristocraţiei. *Moiştii* (adepţii doctrinei lui Mo-dzî) din epoca Cijango (483—221) s-au unit în asociaţii, cu o organizare şi disciplină riguroasă. La ei găsim o teorie relativ desăvîrşită despre viitoarea societate. După expresia moiştilor, această societate ideală este lumea „iubirii universale" şi a „marii egalităţi" (*şantun*).

Mo-dzî arată că în timpurile vechi nu a existat nici statul, nici dreptul. Abia mai tîrziu — spune Mo-dzî — au apărut egoismul şi interesul, care au generat dezbinări. Societatea acestei perioade este caracterizată de Mo-dzî în felul următor : „Au prisos de putere, dar nu ajută altora ; au prisos de bunuri, dar nu-l împart cu nimeni ; ascund în ei cele mai valoroase gînduri, dar nu le împărtăşesc altora". Pentru a pune capăt acestei stări de lucruri, oamenii au ales un „împărat" (fiul cerului), trei guni (sfetnici supremi) şi cîrmuitori de districte, demnitari etc. Însă toţi aceştia trebuie să fie înţelepţi şi umani.

Societatea ideală a „marii egalităţi" preconizată de Mo-dzî se bazează pe următoarele principii :

1) În această societate nu există deosebiri izvorîte din rudenie, ci domneşte „iubirea reciprocă". Această societate este opusă societăţii din epoca Cijango în care nobilimea şi aristocraţia posedă toate privilegiile în virtutea unor „însuşiri înnăscute".

Mo-dzî consideră că toate neînţelegerile care au loc în imperiul „subceresc" îşi au izvorul în egoism. De aceea, pentru a statornici ordinea, trebuie să-i silim pe oameni să se iubească unul pe altul, să trăiască ţinînd seama de interesele reciproce ; trebuie să învăţăm a considera statul altuia ca propria noastră familie şi să ne purtăm faţă de alţii aşa cum ne purtăm faţă de noi înşine. Numai în aceste condiţii oamenii se vor iubi unii pe alţii „cel

puternic nu va domina pe cel slab, cei mulți nu vor jefui pe cel singur, un om bogat nu va înșela pe cel sărac, un om nobil nu va comite o faptă meschină, un om șiret nu va înșela pe un om naiv". În această societate „bătrînii care nu au pe nimeni care să-i sprijine au dreptul ca bătrînețea lor să fie asigurată. Copiii care și-au pierdut de timpuriu părinții trebuie să fie ocrotiți și educați". Cele mai importante principii morale din tratatul lui Mo-dzî reflectă astfel „năzuința spre propășirea imperiului subceresc și dezrădăcinarea răului".

Doctrina lui Mo-dzî despre iubirea universală a fost dezvoltată mai departe în lucrările urmașilor din perioada ulterioară. Ei considerau că ajutorul acordat celorlalți oameni decurge din categoria morală „i" (dreptatea) și subliniau că „i" este „năzuința de a aduce foloase imperiului subceresc".

În acord cu aceste principii, moiștii au propagat în mod deosebit legea datoriei „yen", prin care se cerea „renunțarea la tot ce este personal, în interesul celor din jurul nostru".

2) Societatea „marii egalități" este lumea în care toți muncesc. Mo-dzî spunea că oamenii trebuie să muncească în comun, că „fiecare trebuie să facă ceea ce poate". Atunci nu va mai fi „lipsă de bunuri", lipsă de mîncare. El considera că toate neînțelegerile din societate provin din faptul că oamenii „nu muncesc, dar folosesc roadele muncii". În societatea „marii egalități" trebuie să existe o altă rînduială : „va avea dreptul la viață numai cel care muncește", cel care nu muncește nu are dreptul la existență". Mo-dzî numește „jefuitori" pe asupritorii care au „putere ce le prisosește și nu ajută altora".

3) În societatea „marii egalități" nu există războaie. Principiul lui Mo-dzî — neagresiunea — înseamnă că orice stat, indiferent dacă este mare sau mic, are dreptul la existență independentă.

Mo-dzî se ridica împotriva cruntelor războaie duse în vederea capturării de sclavi. Statele — obiect al agresiunii — au însă dreptul să se împotrivească.

★

În continuare ne vom opri asupra doctrinei fondate de un remarcabil gînditor chinez, Iang Dju, care a încercat să extindă materialismul spontan asupra domeniului eticii.

Cu privire la viața lui Iang Dju izvoarele istorice chineze dau date diferite : după unele el ar fi trăit în a doua jumătate a sec. al V-lea î.e.n. ; după altele, în prima jumătate a secolului al IV-lea î.e.n. În această epocă au avut loc progrese importante în viața social-economică a țării : dezvoltarea forțelor de producție a dus

la creşterea oraşelor şi la transformări importante în structura de clasă a vechii societăţi chineze, accentuîndu-se puternic aservirea membrilor comunităţilor săteşti şi procesul de îmbogăţire a nobilimii.

Filozofiei lui Iang Dju i-a fost caracteristică tendinţa ateistă. El a negat divinitatea supremă, „cerul divin", care ajută sau pedepseşte pe oameni. Iang Dju nega şi viaţa de dincolo, considerînd că odată cu moartea dispare şi spiritul omului. El era împotriva cultului strămoşilor, a ceremoniilor şi ritualurilor legate de acesta: „...nu trebuie să pui în gura morţilor perle şi pietre preţioase, să-i îmbraci în veşminte de mătase, să sacrifici boi în cinstea lor şi nici să le pui în mormînt veselă luxoasă". Respingînd existenţa „cerului divin", a lumii spiritelor, Iang Dju recunoaşte lumea materială, lumea naturii, ca singura lume existentă.

Punctul de plecare al concepţiei despre lume a lui Iang Dju este ideea unei *necesităţi lăuntrice şi firesti* (Tao) în dezvoltarea tuturor fenomenelor lumii. Ideea necesităţii naturale se asociază cu concepţia *instabilităţii* tuturor fenomenelor din natură şi societate: „Înţelepciunea şi prostia, frumuseţea şi urîţenia, succesele şi insuccesele, dreptatea şi nedreptatea, toate sînt supuse pieirii, deosebirea constă numai în faptul că unele dispar lent, iar altele mai repede".

Principala manifestare a necesităţii naturale, după doctrina lui Iang Dju (pe care îl interesa în primul rînd viaţa omului) este legea generală a unităţii vieţii şi a morţii. Viaţa este legată de moarte — locul vieţii îl ia în mod inevitabil moartea. Faptul vieţii, la fel ca şi cel al morţii este manifestarea unei necesităţi unice a naturii. Era afirmată astfel unitatea dintre om şi natură, unitate care se manifestă în primul rînd în faptul că omul e alcătuit din aceleaşi elemente primare ca şi natura, din care el nu este decît o parte.

Adevărata valoare a vieţii, adevăratul ei sens constă, după învăţătura lui Iang Dju, în dezvoltarea cît mai completă a naturii omului, în conformitate cu necesitatea ei lăuntrică, în realizarea înclinaţiilor şi năzuinţelor naturale ale omului. Aceasta este teza centrală a eticii lui Iang Dju.

Etica lui Iang Dju a fost o încercare de a elibera personalitatea umană de orice lanţuri sociale, supunînd-o numai necesităţii firesti a naturii sale individuale. El a văzut prăbuşirea inevitabilă a comunităţii patriarhale şi destrămarea legăturilor de obşte, însă nu a văzut şi nici nu a putut să vadă pe atunci posibilitatea stabilirii unor relaţii sociale care să dea personalităţii umane libertatea de a-şi dezvolta aptitudinile individuale. El n-a văzut nici forţele so-

ciale capabile să creeze asemenea relații. De aici și lozinca lui „pentru sine", apelul adresat omului de a se baza numai pe forțele și aptitudinile sale proprii.

Ducînd mai departe tezele filozofice materialiste, Sün-dzî (298—238) a recunoscut omului nu numai capacitatea de a cunoaște, ci și aceea de a stăpîni și îndruma forțele naturii, în conformitate cu scopurile sale practice. Sün-dzî a trăit într-o epocă foarte agitată din istoria Chinei, cunoscută sub numele de *Epoca regatelor luptătoare* și care s-a încheiat prin unirea chinezilor într-un singur stat. Această epocă a durat timp de două secole, pînă în 221 î.e.n. cînd cele șapte state care se luptaseră între ele au fost reunite sub un singur sceptru imperial. În aceeași spocă, școala filozofică Fa-tzia (legiuitorii), în care au fost cultivate ideile lui Sün-dzî, a jucat un rol activ în procesul de unificare a statului chinez. Doctrina acestei școli — Fa-tzia — consideră statul ca un instrument necesar al progresului social, afirmînd că statul trebuie să acționeze cel dintîi pentru lichidarea vechilor relații patriarhale și aceasta prin legi menite să ducă la o reformă a societății.

Un alt reprezentant de seamă al materialismului în China antică a fost Vang Ciung, gînditor iluminist, care a trăit în primul secol al erei noastre (27—104 e.n.). În scrierea sa fundamentală *Considerațiuni critice*, Vang Ciung a luat, la rîndul său, atitudine critică împotriva idealismului și misticismului răspîndit de ideologia aristocrației, denunțînd absurditatea teoriilor și legendelor care vorbesc despre „sufletul nemuritor" și „viața de dincolo". Tratatul său *Considerațiuni critice* este o operă polemică scrisă într-un stil simplu, dar sugestiv și plin de miez, care se adresa nu numai intelectualilor, dar mai ales oamenilor simpli pe care Vang Ciung urmărea să-i influențeze, să-i educe în spiritul ideilor sale materialiste și progresiste despre natură și om. În această lucrare, Vang Ciung se ocupă nu numai de teoriile filozofice existente, ci în aceeași măsură de superstițiile și prejudecățile religioase cărora le cad pradă adeseori oamenii, din naivitate. *Considerațiunile critice* au 100 de capitole — spune Vang Ciung — dar esența lor o pot exprima cuvintele: „să nutrești dezgust față de închipuiri și minciuni".

Așadar, țelul principal pe care și-l propune Vang Ciung este lupta împotriva minciunii, a decăderii morale și superstițiilor întreținute în popor de clasele stăpînitoare. În acest scop el a respins plăsmuirile religiei, pornind în dezvoltarea concepției sale filozofice de la ideea existenței unei lumi obiective de esență materială, în afara conștiinței. El nu condiționează existența acestei lumi și a fenomenelor care o alcătuiesc de acțiunea vreunei forțe

supranaturale. În învățătura sa nu e admisă existența principiului Tao, care la taoiștii de mai tîrziu va căpăta înțelesul unei forțe ce stă deasupra lumii și o cîrmuiește. Tot ceea ce există — lumea, cerul, pămîntul, natura vie și omul — toate acestea sînt de esență materială. În dezvoltarea lor, nimic nu ține de întîmplare, de miracol, nimic nu apare fără o rațiune determinantă, ci totul e supus forței oarbe și inconștiente ce domnește ca lege supremă. Însuși omul — spune Vang Ciung — a cărui doctrină despre cauzalitate se apropie în acest punct de o credință fatalistă, însuși omul trebuie să urmeze calea care-i este destinată de soartă. (Există o analogie, în ce privește interpretarea cauzalității, cu teza lui Leucipp și Democrit, după care „totul există potrivit necesității" și care cu cîteva secole înaintea lui Vang Ciung tindeau, de asemenea, să identifice necesitatea riguroasă cu o fatalitate implacabilă.)

Dar cu toată lunecarea spre o poziție fatalistă, crezul esențial al lui Vang Ciung constă în recunoașterea independenței naturii și a dezvoltării fenomenelor conform unor legi firești, nu unor imperative supranaturale.

Esența materialistă a concepției despre om și lume a lui Vang Ciung, atitudinea sa rațională, lucidă, față de realitate, încrederea sa în știință și în puterea științei de a înălța spiritul și nivelul de trai al celor mulți și năpăstuiți, precum și lupta dusă pe calea scrisului pentru a-și răspîndi ideile sale nobile, toate acestea ne îndreptățesc să vedem în personalitatea gînditorului chinez una dintre cele mai luminoase figuri ale antichității, un mare gînditor materialist și iluminist.

APARIȚIA ȘI DEZVOLTAREA FILOZOFIEI ÎN GRECIA ANTICĂ

Numeroase popoare și-au dat concursul la mișcarea filozofică din lumea antică. Contribuția cea mai de seamă însă aparține poporului grec. Înfăptuirile acestui mic popor, pe terenul artei, al științei și al filozofiei, au fost în admirația tuturor vremurilor, vorbindu-se uneori despre apariția și strălucirea lor ca despre un adevărat „miracol" (Ernest Renan). Fără greci, spun unii admiratori, nu am fi avut nici matematici, nici logică, nici gramatică, nici medicină, nici artă dramatică. „Grecii au gîndit tot ceea ce se poate gîndi". Afirmația e poate exagerată, dar ca orice exagerare conține un miez de adevăr; căci ori de cîte ori sîntem îndemnați a căuta originile valorilor de cultură actuale, vom ajunge la constatarea că multe din premisele culturii noastre, au fost schițate, chiar dacă într-o formă naivă sau nebuloasă, de geniul elen.

În realizările acestuia vom afla așadar nu numai obiecte demne de admirația noastră, ci și antecedentele, izvorul îndepărtat al multor creații aparținînd gîndirii științifice și filozofice moderne. Cercetînd această cultură, vom lua cunoștință nu numai de producțiile spirituale originale, ale unui popor înzestrat, ci și de realitatea unor filiații istorice care leagă prezentul de un trecut atît de îndepărtat; va putea ieși la iveală, odată cu permanența unor teme ale cugetării omenești și cu progresele înfăptuite în rezolvarea lor, unitatea rațiunii omenești, caracterul universal și etern al legilor care o definesc.

Filozofia elenică s-a dezvoltat într-un timp relativ scurt, de aproximativ șase secole, începînd din secolul al șaselea, pînă la începutul erei noastre, perioada de înflorire maximă durînd aproximativ trei secole, între 550 și 250. Vom urmări totuși și unele antecedente semnificative în cultura anterioară secolului al VI-lea î.e.n., după cum nu vom neglija a urmări ecourile și influențele acestei filozofii și în perioadele istorice care aparțin erei noastre.

Filozofia greacă nu s-a dezvoltat într-o țară unitară din punct de vedere geografic. Începuturile ei au avut loc în Asia Mică, în coloniile comerciale de pe coastă, aparținînd regiunii ioniene. Ea va evolua, de asemenea, în Italia meridională și Sicilia (Grecia Mare), regiune în care emigranții, veniți din alte părți din diverse motive, se vor amesteca cu elementele populației locale, italice. Între secolele V și III î.e.n. sediul principal al gîndirii filozofice grecești va fi Atena. Dar curînd puterea politică a Atenei, care contribuise la strălucirea filozofiei, va înceta, detronată de Imperiul macedonean, format pe ruinele vechii comunități elenice. Din acel moment cultura grecească, centrul culturii ei se deplasează în Egipt și în regatul efemer al Pergamului ; survine apoi cucerirea romană care, prin asimilarea elenismului de către o civilizație cu totul diferită, va avea ca efect apariția unei lumi noi, în care grecii, deposedați de puterea politică, vor furniza stăpînitorilor lor romani, substanța propriu-zisă a culturii filozofice ce se va dezvolta în această nouă perioadă.

★

Teritoriul pe care a înflorit vechea cultură grecească nu s-a limitat, așadar, la peninsula pe care o ocupă poporul grec de astăzi. El cuprindea întregul bazin al mării Egee și Ioniene, deci și coastele Asiei Mici și ale Italiei meridionale (Marea Grecie).

Din punctul de vedere al condițiilor sociale, filozofia greacă s-a dezvoltat într-o societate de tip sclavagist : „Fără sclavagism nu ar fi existat statul elen, nu ar fi existat arta și știința" [1].

Din datele furnizate de arheologie, de o îndelungată tradiție orală, ca și din unele indicații cuprinse în poemele homerice — *Iliada* și *Odiseea* — s-a putut reconstitui procesul dezvoltării sociale a Greciei antice. Nu rezultă din cuprinsul poemelor homerice că în epoca „homerică" (sec. XI—IX) ar fi existat o societate împărțită în clase și statul respectiv. Primele societăți sclavagiste, chiar și cele din Peloponez, erau ca niște insulițe în oceanul de așezări omenești care de fapt mai trăiau în condițiile orînduirii comunei primitive. Exploatarea sclavilor proveniți din războaie a contribuit la creșterea inegalităților de avere, favorizînd trecerea de la forma comunitară a proprietății de pămînt la forma proprietății private. Descompunerea sistemului gentilic — după cum arăta

[1] Fr. Engels, *Anti-Duhring*, *op. cit.*, p. 211.

Engels — în *Originea familiei,* formarea proprietății private, a claselor și a statului sînt legate de sclavie [1].

În această perioadă a robiei patriarhale, sclavii, după cum ne arată și poemele homerice, nu se ocupau nici cu agricultura, nici cu meșteșugurile ; bărbații erau mai ales păstori, unii din ei fiind folosiți la muncile casnice, iar sclavele se ocupau cu torsul, țesutul, măcinarea grînelor etc.

Deși în această epocă nu apăruse împărțirea în clase sociale propriu-zise, situația sclavilor era foarte grea. Ei erau supuși la muncile cele mai grele, fiind lipsiți în același timp de cele mai elementare drepturi. Proprietarul își putea exercita, după bunul său plac, dreptul de viață și de moarte asupra sclavilor săi.

Pe loturile de pămînt ale bogaților — cei mai mulți dintre ei basilei = șefi de triburi — lucrau atît sclavi cît și oameni liberi. Ni se povestește astfel, în *Odiseea* lui Homer, că Ulisse era un om bogat, stăpîn a 50 de sclavi, pe care îi întrebuința la moară, la cîmp, ca și în treburile casnice.

O perioadă de vreme, basileii luau parte ei înșiși la unele îndeletniciri casnice, sau chiar lucrau laolaltă cu ceilalți, pe ogor. Cu vremea însă, prăpastia s-a mărit între basileul bogat și oamenii din popor. Un antagonism tot mai puternic s-a afirmat astfel între aristocrație și demos (poporul format din negustori, meșteșugari, agricultori mici și mijlocii).

Lupta demosului, care s-a manifestat sub forma unor insurecții, la care participau adeseori și metecii (străinii stabiliți la Atena), precum și sclavii revoltați, a avut ca obiectiv principal lichidarea puterii aristocrației gentilice și, în unele cazuri, s-a adăugat și încercarea de a pune capăt sclaviei.

Cînd au putut obține victorii importante împotriva aristocrației, reprezentanții demosului au inițiat o serie de reforme care aveau drept scop dezvoltarea comerțului, a meșteșugurilor și totodată înscrierea unor norme de drept care mai înainte erau aplicate numai în virtutea unor tradiții orale, încurajînd în felul acesta interpretarea lor arbitrară, abuzul sub diferite forme.

Această luptă dintre demos și aristocrație a avut loc în toate orașele Greciei. În unele cazuri democrația a ieșit învingătoare, ca în Atena lui Pericle ; alteori lupta s-a încheiat prin instaurarea tiraniei, formă de guvernămînt în care conducătorii autocrați se bucurau, mai mult sau mai puțin, de încrederea maselor.

---

[1] Fr. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului,* în K. Marx—Fr. Engels, *Opere alese,* vol. II, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 285—294.

Între toate statele greceşti, cetăţile din Asia Mică au fost printre primele care au dus lupta pentru lichidarea relaţiilor gentilice şi tot aici s-au manifestat şi începuturile filozofiei greceşti prin opera înscrisă de filozofii ionieni. În comunităţile ioniene lichidarea rămăşiţelor gentilice, proces cu importante repercusiuni în cultură şi filozofie, s-a produs mai devreme decît în alte regiuni. Ceea ce a favorizat acest proces au fost legăturile de ordin economic şi politic cu diversele ţări ale Orientului, în primul rînd cu statul lidian. În Lidia, în secolul VII î.e.n. situaţia economică era înfloritoare. Datorită comerţului cu negustorii lidieni (profitînd de faptul că aceştia nu dispuneau de o flotă comercială proprie, fiind nevoiţi să închirieze de la greci), localităţile greceşti din Asia Mică au avut mari profituri, înregistrînd un înalt nivel de prosperitate economică, acele condiţii care au făcut posibilă apariţia unei filozofii extrem de rodnice şi de originale, filozofia ioniană.

EPOCA LEGENDELOR MITOLOGICE

Filozofia ioniană îşi va face apariţia în secolul VI î.e.n. Au existat însă, în creaţia culturală anterioară acestei perioade, anumite contribuţii care deşi nu aparţin prin substanţa lor proprie domeniului strict al filozofiei, nu erau lipsite de anumite elemente filozofice.

Acesta este cazul legendelor mitologice care şi-au făcut apariţia cu cîteva secole înaintea filozofiei ioniene. E vorba de nişte producţii culturale care într-o privinţă erau legate de religie, fără a putea fi integrate totuşi religiei propriu-zise şi care, pe de altă parte, fără a se confunda cu produsele gîndirii filozofice, nu erau lipsite de semnificaţii de acest ordin.

Pantheonul grec a fost constituit încă din epoca homerică. Divinităţile care îl formează şi-au făcut apariţia, multe dintre ele, în *Iliada* şi *Odiseea*, cu fizionomia lor caracteristică, cu atributele lor tradiţionale, cu legendele consacrate. Homer nu ne spune nimic, sau prea puţin, despre originea şi trecutul acestor zeităţi ; atît doar că Zeus este fiul lui Chronos, indicînd pe Ocean şi soţia lui, Thetis, drept autorii zeilor şi ai fiinţelor pămîntene.

Mai tîrziu însă, grecii vor simţi nevoia să înţeleagă aceste lucruri în chip raţional, ceea ce i-a îndemnat să facă o serie de încercări de a explica apariţia şi descendenţa zeilor şi, lucru foarte important, în legătură cu stabilirea genealogiei zeităţilor, să lămurească şi unele probleme care priveau originea şi dezvoltarea universului material.

Poemul *Teogonia* al lui Hesiod, scriitor și moralist grec (sec. VIII), a fost cea mai veche încercare de explicare genealogică a divinităților mitologice; dar, în timp ce expune originea zeilor, modul în care și-au făcut apariția și descind unii din alții, Hesiod încearcă totodată să explice și formarea universului. *Teogonia* lui Hesiod reprezintă așadar produsul unei fantezii mitologice, dar și o schiță cosmogonică (o teorie, o ipoteză, referitoare la nașterea și dezvoltarea universului material).

La început — spune Hesiod — a fost *Haosul*, spațiul imens și întunecat; apoi a apărut *Gaïa* (zeița pământului), cu pieptul larg, și *Eros*, iubirea care moleșește sufletele și a cărei acțiune fecundatoare a prezidat la formarea tuturor ființelor și lucrurilor din univers.

Gaïa, zeița fecundă, va da naștere lui Uranus — cerul încununat cu stele, făcîndu-l egalul său în mărime pentru ca s-o acopere în întregime; apoi a creat munții și Thalassa, marea cu valurile ei armonioase...

Universul a fost astfel constituit. Urma ca el să fie populat. Gaïa s-a unit cu fiul ei Uranus și prima rasă ieșită din unirea lor a fost aceea a Titanilor — în număr de 12 — Oceanus, Chronos, Hyperion etc. Apar ulterior Ciclopii — zeități care au un singur ochi în mijlocul frunții.

Semnificativ pentru latura filozofică este faptul că din tot acest cortegiu de divinități, aceea care ni se înfățișează cu trăsături mult mai precise, mai bine definite, este Gaïa, zeița pământului. Pămîntul este considerat ca principiu fundamental, ca elementul cu adevărat fecund, roditor, cel din care în ultimă instanță își trage originea tot ceea ce există; cerul însuși, spunea Hesiod, nu este decît o emanație a Pămîntului din care derivă totul și zeii de asemenea.

Ideea după care haosul umed și pămîntul ar sta la originea tuturor lucrurilor, ca și ideea evoluției, de care se asociază indisolubil perspectiva existenței unei ordini necesare care stă la baza desfășurării tuturor lucrurilor, a constituit una din tezele fundamentale ale filozofiei lui Hesiod, ea exprimînd într-o formă caracteristică nevoia de raționalitate, de înțelegere rațională a universului.

Sub haina simbolismului mitologic activau astfel germenii unei gîndiri raționale, mai libere, dornică și capabilă în același timp de a da soluții mai sistematice și mai realiste marilor probleme ridicate de viață, ca și de existența universului material.

Din acest punct de vedere creația mitologică, cu toate elementele ei de misticism și antropomorfism, trebuie socotită ca un pas

înainte în direcția unei interpretări raționale mai realiste asupra lumii.

Munci și zile, altă scriere a lui Hesiod, este un poem de o structură didactico-moralizatoare. Tema esențială a poemului este apologia muncii și dreptății. Omul care muncește — spune Hesiod — vede crescîndu-i turmele și mărindu-i-se averea. Prin muncă devii mai scump oamenilor și zeilor căci ei nu pot suferi lenea. Nu-i o rușine munca! Rușine nu-i decît pentru cei leneși...

Proslăvind binefacerile muncii, Hesiod deplînge totodată spectacolul suferinței și al nedreptății generate de inegalitățile sociale, condiția tragică a celui silit să muncească din răsputeri pentru a-și asigura o biată existență. Martor sensibil al acestor stări de lucruri, el arată că această tragică situație este înrăutățită de egoismul și răutatea oamenilor, gata să se înșele și să facă abuz de forța lor pentru a-și spori bunăstarea în dauna celorlalți.

Îndreptarea acestor stări de lucruri și calea care poate duce la o rezolvare dreaptă, umană, a conflictelor și nemulțumirilor existente nu poate fi decît munca, principiu și datorie care se impune deopotrivă tuturor oamenilor.

FILOZOFIA IONIANĂ

Legendele mitologice, ca acelea zămislite în operele lui Hesiod, adăposteau certe mărturii ale afirmării unui raționalism incipient cu implicații ateiste. De aceea Homer și Hesiod vor fi considerați de către Xenofan ca niște spirite laice, independente, care au atribuit zeilor toate acele trăsături morale „care la oameni sînt cauze de dispreț și de rușine".

Este o mare deosebire totuși între cei pe care Aristotel îi numise teologi (autori de teogonii), ca Hesiod, și filozofii ionieni din secolul VI, numiți „fiziologi". Sub haina poetică a mitului, vechile legende adăposteau o tendință realistă, incipientă; „fiziologii" vor respinge explicațiile mitologice, exprimîndu-și convingerile lor materialiste într-o formă demonstrativă, fără echivoc, cu mijloacele unei argumentări pur raționale.

Filozofia ioniană a constituit prima manifestare a gîndirii filozofice propriu-zise, o gîndire care-și caută punctul de sprijin în ea însăși și nu în apelul la forțe sau principii care o depășesc. Este o filozofie cosmologică, în primul rînd. În miezul ei stă preocuparea de a determina principiul primordial al lumii, încercînd să explice diversitatea fenomenelor naturii, natura în întregimea manifestărilor ei, pornind de la un anumit agent material primordial.

Firește că imaginația speculativă nu a lipsit din toate aceste construcții ; dar meritul fundamental îl constituie faptul că ele porneau de la anumite sugestii ale experienței senzoriale, materiale.

Există o tradiție în activitatea filozofilor ionieni, continuitatea unui efort, o anumită comunitate de vederi pe deasupra vederilor personale, care ne dă dreptul să vorbim de o școală filozofică. Meritul principal al acestei școli constă în efortul de a demonstra unitatea materială a lumii, în faptul de a fi înțeles că universul material, natura, formează un tot unitar și „suficient sie însuși". Nu este necesar în acest caz de a căuta explicația celor ce se întîmplă în lume prin acțiunea vreunei cauze divine sau supranaturale. Natura este propria ei cauză și rațiune de a fi.

Cei mai de seamă dintre „naturaliștii" ionieni au fost : Tales din Milet, Anaximandru din Milet, Anaximene din Milet, Heraclit din Efes.

★

„Majoritatea primilor filozofi — ne spune Aristotel în *Metafizica*[1] — au crezut că principiile tuturor lucrurilor sînt de formă materială. Căci ei spun că element și principiu al lucrurilor este lucrul din care sînt constituite toate celelalte, din care ele se nasc, și în care pier, substanța conservîndu-se dar schimbîndu-și numai înfățișările. De aceea cred ei că nimic nu se naște și nimic nu piere, întrucît aceeași natură se păstrează mereu... Căci trebuie să existe o substanță, fie unică, fie multiplă, din care iau naștere celelalte lucruri, în timp ce ea însăși se conservă".

Tales din Milet (640—546 î.e.n.) a fost inițiatorul acestei direcții de cugetare filozofică. Despre originea și viața lui Tales nu se știe decît foarte puțin, iar din filozofia lui n-au rămas decît cîteva fragmente. Herodot îi atribuia o origine feniciană. Mai curînd se pare că ar fi fost descendentul unei familii asiatice stabilită în Asia Mică și elenizată. Comerciant și navigator neobosit, Tales și-a însușit în călătoriile sale multe cunoștințe de geometrie și astronomie și se bucura de reputația de a fi un mare învățat. Se știe, de asemenea, că Tales era preocupat de problemele politice, iar în negustorie era foarte iscusit. Aristotel amintește cum Tales, prevăzînd la un moment dat o bună recoltă de măsline pentru anul următor, a cumpărat din timpul iernii cîteva mori de ulei, ceea ce i-a adus apoi un mare cîștig. Aptitudini de ordin practic s-au putut asocia astfel foarte bine cu o vie cunoaștere speculativă.

[1] Aristotel, *Metafizica* A, 3.

Punîndu-şi problema originii, a naturii esenţiale a lucrurilor, Tales a avut ideea unei materii primordiale din care derivă totul. Apa este, după Tales, agentul primordial „fie că se consolidează în gheaţă sau pămînt, fie că se rarefiază în aer sau foc". Apa reprezintă totodată principiul vieţii, căci fenomenele vitale care degajă căldură au nevoie de umiditate. Apa este acel lucru care generează tot ce există şi la care totul revine, acea substanţă nepieritoare care persistă sub diversitatea nesfîrşită a transformărilor pe care le suferă.

Pentru a demonstra că apa este un principiu primordial, Tales vorbeşte despre umiditatea necesară seminţei, a alimentaţiei ; în general el susţine că totul provine din transformarea unui element lichid şi este probabil ca şi revărsările Nilului să fi contribuit la întărirea convingerilor în această direcţie. Împărtăşind un mit străvechi, prezent şi în cultura Egiptului, Tales crede că toate fiinţele au ieşit din valurile mării. Umiditatea este elementul indispensabil vieţii în toate formele sale, nu numai vieţii plantelor şi animalelor, ci întregului univers. Apa capătă astfel semnificaţia universală a unui principiu cosmic, substrat şi forţă generatoare a tuturor lucrurilor.

Astfel, Tales, ca şi ceilalţi filozofi ionieni dealtfel, a căutat să scoată în relief ideea unui substrat permanent şi dinamic al tuturor fenomenelor schimbătoare. Toţi aceştia au considerat natura ca o materie în veşnică mişcare şi transformare, presupunînd că ea ar fi ceva viu, însufleţit (hilozoism, grec.=materie însufleţită). Am putea presupune unele antecedente ale filozofiei lui Tales în concepţia hesiodică despre haos, care poate fi înţeles atît ca spaţiu vid, cît şi ca un fel de negură umedă. De asemenea, în cultura egipteană şi asiro-caldeeană era subliniată importanţa „elementului umed".

★

Călătoriile pe care le-a făcut în Egipt, în coloniile greceşti, i-au dat lui Tales posibilitatea să se familiarizeze cu progresele ştiinţifice ale vremii. Este bine cunoscută prevederea unei eclipse solare din anul 585, ajutat la aceasta şi de cunoaşterea astronomiei şi astrologiei caldeene. A scris *Astrologia nautică*, lucrare cuprinzînd sfaturi pentru navigatori.

Tales a fost autorul unei cosmogonii care s-a bucurat de o mare autoritate pe atunci, concepută cam în acest fel : spaţiul din jurul pămîntului este limitat de o sferă solidă, avînd orificii din

loc în loc. Dincolo de ea este focul. Apa mării acoperă partea inferioară a sferei, în partea superioară se agită aerul și norii.

În centrul lumii se află pământul, având forma unui disc de trei ori mai larg decît gros, plutind pe apă ca un dop. Această imagine asupra universului a durat aproximativ 2000 de ani.

★

Anaximandru (611—545). Spre deosebire de Tales, Anaximandru identifică agentul primordial spre care rîvneau toți filozofii ionieni cu un principiu material infinit și nedeterminat. Infinit în timp, „nemuritor și indestructibil", în continuă mișcare, acest principiu indeterminat, denumit *apeiron*, reprezintă principiul generator al lumii și al mișcării care o guvernează. Trăsătura indeterminării a putut justifica, într-o măsură, tendința unor comentatori și istorici ai filozofiei din Occident, ca Paul Tannery, de a asimila „apeironul" cu un principiu ideal, spiritual, cu un indefinit calitativ. Dar, după cum arăta însuși Aristotel, substanța lumii trebuie concepută ca fiind de natură materială. Ceea ce l-a făcut pe Anaximandru să-i atribuie un caracter infinit și nedeterminat, a fost credința că numai o materie infinită și nedeterminată ar putea fi capabilă de creație continuă, fără a putea fi amenințată cu perspectiva distrugerii, a dispariției la un moment dat.

Apeironul lui Anaximandru reprezintă astfel o materie infinită, fără limite exterioare sau interioare, căci numai o substanță infinită și nedeterminată ar putea fi, după filozoful ionian, sursa inepuizabilă a multiplicității lucrurilor, ca și a eternei deveniri. Numai dintr-o asemenea substanță ar putea lua naștere, credea Anaximandru, numeroasele lumi coexistente și succesive în spațiu și timp, deoarece întocmai ca și ceilalți filozofi ionieni, Anaximandru împărtășea credința, frecventă în antichitate, în palingenezie, în repetiția ciclică a universului natural.

Iată acum felul în care Anaximandru explică formarea universului din acel apeiron primitiv. Inițial, toate contrariile coexistă și se confundă în substanța primordială. Cerul, cu toate corpurile cerești și Pământul, toate formele existenței cosmice, formează laolaltă în acest stadiu inițial un tot indiscernabil. Dar acest tot, această substanță materială este înzestrată cu atributul mișcării. Datorită acestei mișcări, care este veșnică și proprie apeironului, contrariile încep să se separe unele de altele. Acest proces de separație are loc la început sub forma despărțirii elementului cald de elementul rece. Se formează astfel o sferă de flăcări fierbinți și uscate, care învăluie centrul lumii, format din pământ și apă, o

imensă pînză de apă pe care plutește pămîntul produs prin condensarea elementului lichid. (Imaginea ne amintește de cosmogonia lui Tales.) Datorită acțiunii exercitate de sfera de flăcări, apa începe să se evapore, formîndu-se deasupra ei o pătură densă de aburi. Acești aburi, care sînt totuna cu aerul, pătrund prin sfera exterioară de foc, care este asemenea unei scoarțe de copac, sfîșiind-o în inele, care nu sînt decît niște „roți" de foc, înconjurate de aer; „inele" care s-au îndepărtat atît între ele, cît și de masa centrală pe care o învăluie sfera primitivă. Aceste inele sînt tocmai ceea ce numim soarele, luna și celelalte corpuri cerești.

Pămîntul se află situat în centrul lumii. Este un element rece, întunecat și umed, spre deosebire de corpurile cerești care sînt calde, luminoase și uscate.

Inelul cel mai îndepărtat este Soarele: el este principiul căldurii și al luminii din univers. În realitate — spune Anaximandru — soarele nu este decît o spărtură, un orificiu prin care răsuflă focul cosmic.

Luna, la rîndul ei, are, după Anaximandru, aceeași origine și aceeași natură, fiind însă un corp ceresc de proporții mai reduse. Ca și Soarele, Luna urmează același itinerar, al unei rotații zilnice de la răsărit la apus.

În evoluția acestor aștri au loc din cînd în cînd niște fenomene excepționale, așa cum sînt eclipsele, fenomene care au incitat atenția și curiozitatea oamenilor și pe care Anaximandru a căutat la rîndul său să le explice. Explicația este însă în spiritul ideilor de bază ale cosmologiei sale. Eclipsele de lună și de soare s-ar datora unui fenomen de micșorare, de diminuare a orificiului prin care străbate focul înconjurător.

Al treilea inel, acela al stelelor, ar avea aceeași origine și structură ca și inelul Soarelui și al Lunii, format fiind din mai multe deschizături de răsuflare a focului, tot atîtea cîte stele există.

După cum se vede, Anaximandru ne înfățișează un tablou cosmologic inspirat de o concepție materialistă asupra lumii, concepție care în punctul ei de plecare a fost, fără îndoială, sugerată de observarea realității înconjurătoare, dar, în a cărei dezvoltare de ansamblu a intervenit, ca și în cuprinsul tuturor celorlalte teorii ale filozofilor ionieni, o mare doză de speculație și fantezie creatoare. Oricum însă, cu tot caracterul speculativ, în ciuda elementelor de fantezie, dealtfel foarte pitorești, pe care le cuprinde, teoria cosmologică a lui Anaximandru implică totuși, ca un element valoros, intenția de a da o explicare realistă, conformă cu sugestiile experienței, universului material actual, așa cum acesta se înfățișează simțurilor.

Luînd naştere din apeiron, natura urmează un ciclu evolutiv, în sensul unui proces de diferenţiere a elementelor, pînă la un moment dat (este vorba de o durată fixă, limitată), cînd lucrurile se vor reîntoarce la starea lor primitivă, de contopire totală, echivalentă cu moartea tuturor lucrurilor.

Evoluţia ciclică a universului îmbracă caracterul unui proces necesar, am putea spune fatal, proces care ne dezvăluie înclinaţia lui Anaximandru de a recunoaşte existenţa unei anumite ordini în dezvoltarea naturii, a unei ordini naturale; chiar dacă această ordine, întruchipată în fenomenul repetiţiei ciclice a universului, capătă un aspect inacceptabil din punct de vedere ştiinţific, deoarece ştiinţa fizică şi astronomia, chiar dacă nu resping ideea unor fenomene reversibile, nu pot admite ipoteza unei dezvoltări limitate a universului, pînă la un moment din care lucrurile vor fi reluate de la început.

Dar ideea unei evoluţii ordonate a universului, idee care este redată prin teza repetiţiei ciclice, are la bază şi o inspiraţie de o altă natură, în afara aceleia care ar ţine de domeniul explicaţiei fizice; o inspiraţie morală, fapt foarte interesant şi semnificativ, cu atît mai mult, cu cît el poate dovedi prezenţa unei preocupări morale foarte vii, chiar în cuprinsul acestor cosmologii primitive la originea cărora a prezidat o intenţie ştiinţifică. Iată astfel, vorbind despre scurta durată a existenţei universului, despre faptul că evoluţia celor existente în lume are în chip necesar un sfîrşit, Anaximandru spunea în legătură cu acest sfîrşit, într-un fragment, singurul care s-a păstrat: „Acel lucru din care provin toate lucrurile existente este acelaşi în care ele se reîntorc, după cum e prescris, căci ele sînt pedepsite şi ispăşesc nedreptatea lor reciprocă, conform ordinii temporale".

Separaţia lucrurilor, existenţa lor izolată, este considerată aşadar de către Anaximandru ca ceva nedrept, ca ceva care se abate de la normele fundamentale ale vieţii ce presupune armonie şi solidaritate; şi aceste abateri trebuie pedepsite şi ispăşite. Pentru acest motiv, încheierea unui ciclu cosmic prin recontopirea tuturor acelor lucruri care s-au separat, are nu numai caracterul unui proces care se desfăşoară conform unei ordini naturale, ci şi al unui act moral, fiind vorba de împlinirea unei sancţiuni morale, de o pedeapsă cuvenită pentru ispăşirea nedreptăţii produse de existenţa separată a lucrurilor.

Ca şi ceilalţi filozofi ionieni, prin concepţia sa despre lume, Anaximandru s-a ridicat împotriva acelora care căutau explicarea universului prin acţiunea vreunei fiinţe sau forţe supranaturale. Prin intermediul concepţiei despre apeiron, Anaximandru nu a ur-

mărit altceva decît să explice natura prin ea însăşi, printr-un principiu material, perfect autonom în dezvoltarea sa. Spre deosebire însă de ceilalţi filozofi ionieni şi în acelaşi timp spre meritul său, Anaximandru nu a căutat explicaţia lumii într-un principiu material determinat, organizat, care putea fi sugerat de experienţa senzorială, ci, prin ideea sa despre rolul unei substanţe infinite şi nedeterminate, s-a ridicat pe o treaptă mai înaltă de abstracţie filozofică.

Filozofia materialistă a lui Anaximandru se asociază totodată cu elementele unei viziuni dialectice. Acest lucru se manifestă în teza despre mişcare ca atribut indestructibil al materiei primordiale, ca şi prin ideea legăturii dialectice dintre unul şi multiplu, dintre unitate şi diversitate, în cadrul devenirii acelei substanţe nedeterminate, care este apeironul.

Fără îndoială, apreciind aceste aspecte pozitive, pe care filozofia lui Anaximandru le promovează prin intermediul concepţiei de apeiron, nu vom pierde din vedere şi limitele acestei viziuni dialectice, limite dealtfel comune cu ale celorlalţi ionieni; cea mai caracteristică limită se evidenţiază în teza despre caracterul mărginit al dezvoltării, al evoluţiei, întrucît, conform credinţei palingenezice, mişcarea creatoare a materiei încetează la un moment dat, evoluţia universului fiind reluată de la început. În orice caz, în ciuda limitelor, inerente dealtfel acelui stadiu al gîndirii filozofice, Anaximandru rămîne una din figurile cele mai proeminente ale cugetării din antichitate; un gînditor original, de orientare naturalistă, care nu acordă nici un rol divinităţilor mitologiei în efortul de a explica naşterea şi ordinea lumii.

★

Pe Anaximandru nu l-a interesat însă numai problema naturii şi originii universului material, ci şi problema originii vieţii şi, în legătură cu aceasta, modul în care şi-au făcut apariţia pe pămînt animalele superioare şi, în primul rînd, omul. În această problemă el formulează o ipoteză foarte originală, pe care istoria ştiinţelor naturii a consemnat-o ca una din primele încercări ale explicaţiei evoluţioniste. Teza susţinută de Anaximandru este următoarea: toate animalele, inclusiv omul, ar fi avut la început forma de peşti care, trecînd la un moment dat pe uscat, şi-ar fi lepădat solzii. „Anaximandru crede că primele animale s-au născut în apă, fiind învăluite în scoarţe spinoase. Înaintînd în vîrstă, ele au ieşit pe uscat şi crăpîndu-se scoarţa, după puţină vreme şi-au schimbat felul de

viață" (Aetios) [1]. „Anaximandru din Milet crede că din apa amestecată cu pămînt și încălzită au ieșit peștii sau animalele asemănătoare cu peștii. Din aceste animale ar fi crescut oamenii, fătul fiind reținut în interiorul lor pînă la maturitate. Abia atunci, acele animale desfăcîndu-se, au ieșit din ele bărbați și femei, care erau în stare să se hrănească singuri" (Censorinus).

Primele ființe umane și-au făcut deci apariția în interiorul unor animale acvatice, care la un moment dat au trecut pe uscat. La început trebuia ca ele să aibă un adăpost în interiorul unor organisme animale, pentru că altfel nu s-ar fi putut hrăni și nu ar fi putut supraviețui. Ipoteza lui Anaximandru nu poate fi totuși încadrată evoluționismului propriu-zis, deoarece acesta constă în admiterea tezei după care organismele ar fi evoluat descinzînd unele din altele printr-o transformare a calității, în vreme ce la Anaximandru nu este vorba decît de un proces mecanic de lepădare a scoarței, datorită căruia își face apariția fătul uman.

Anaximandru a fost totuși un remarcabil om de știință, care cunoștea foarte multe lucruri și el însuși a adus contribuții remarcabile la promovarea științei. Nu se știe dacă a adus vreo contribuție în domeniul matematicii, dar se amintește faptul că pentru observații astronomice ar fi construit un gnomon. A întocmit, de asemenea, prima hartă geografică a regiunilor cunoscute în timpul său.

★

Anaximene (585—525 î.e.n.). Despre viața lui Anaximene se știe foarte puțin, iar despre opera sa, din puținul ce s-a păstrat, ca și din relatările istoricilor, știm că s-a impus prin deosebite calități de claritate și conciziune a stilului. Ca și ceilalți ionieni, Anaximene și-a manifestat convingerea despre unitatea materială a universului natural. Spre deosebire însă de ceilalți ionieni și-a întrupat această convingere în teza după care aerul ar fi elementul prim, materia din care ar fi derivat toate lucrurile existente, pentru că aerul i s-a impus ca un element indispensabil vieții și, în același timp, prin trăsăturile sale de mobilitate și fluiditate, ar fi fost cel mai indicat să explice infinita diversitate ca și mișcarea fenomenelor și a lucrurilor din natură. Tot ceea ce există rezultă așadar prin transformarea acestei substanțe primordiale, aerul: „Din acesta s-au născut lucrurile care sînt, care au fost și vor fi, zeii și lucrurile divine".

[1] Aetios, V, 19, 4, citat în *Primii materialiști greci*, Editura de stat, 1950, p. 39.

Atribuind lumea în întregimea manifestărilor ei transformării și devenirii elementului primordial, aerul, Anaximene a înțeles acest proces de geneză a universului sub forma unei duble operații, de rarefiere și condensare a acestui principiu. „Substanța primordială diferă, după gradul de rarefiere și comprimare, de la o substanță la alta. Cînd se rarefiază devine foc, comprimîndu-se se face vînt, apoi nor, apă, apoi pămînt, piatră și celelalte" (Simplicius).

Tabloul universului ni se înfățișează cam în felul următor : pămîntul stă în echlibru în aerul înconjurător. Deasupra lui, ca o boltă de cristal — cerul, condensare a aerului rece. Vorbind despre planete, Anaximene spune că ele plutesc între cer și pămînt.

Ca și Anaximandru, Anaximene a crezut în existența pluralității universurilor. Această idee răspîndită în antichitate (palingenezie = repetiția ciclică a universului) nu contrazice teza privitoare la durata eternă a substanței materiale. Aceasta era recunoscută ca veșnică și în continuă transformare, în opoziție cu ceea ce „apare", cu organizarea universului fenomenal, a cărui existență este înscrisă într-o durată limitată. Putem vedea la originea acestei idei o viziune dialectică, aceeași din care s-a inspirat tema permanentei prefaceri a lucrurilor.

Observarea experienței și îndeosebi a prefacerilor pe care este capabilă să le producă tehnica umană a jucat, desigur, un rol activ în această viziune. Într-adevăr nimic din ceea ce se întîmplă în jurul omului nu rămîne în forme încremenite ; ceea ce poate omul realiza prin munca sa în domeniul tehnicii, al mijloacelor necesare pentru a-și ameliora traiul, a constituit încă din acea vreme cea mai bună ilustrare a posibilității de transformare a elementelor unele în altele.

Ceea ce l-a îndemnat pe Anaximene să recurgă la ipoteza aerului ca substanță primă a lumii, a fost tocmai credința lui fermă în realitatea mișcării și transformărilor din lume. Aerul este un element mobil, cel mai mobil la care se putea referi imaginația naivă a anticilor, și tocmai acest lucru l-a determinat pe Anaximene să considere aerul și mișcarea lui veșnică drept fundament explicativ al prefacerilor și mobilității permanente a lucrurilor.

★

Heraclit (540—474 î.e.n.). Cu Heraclit se încheie epoca vechilor „fizicieni". Contemporan cu eleații care negau realitatea materiei și mișcării, Heraclit a afirmat, împotriva acestora, legătura indisolubilă dintre materia primordială, identică cu un foc cosmic, și mișcarea ei ca atribut esențial. Înțelegerea profundă a acestei unități

dintre materie și mișcare îl va determina pe Lenin să-l considere pe Heraclit drept unul dintre întemeietorii dialecticii (*Caiete filozofice*). Aristocrat prin origine, Heraclit a trăit într-o epocă de mari frămîntări sociale și politice — accentuate în Ionia de dominația persană. Conflictul dintre aristocrație și păturile sociale ascendente, ce reprezentau pe plan ideologic și politic ideile democrației sclavagiste, era extrem de ascuțit. Lupta pentru putere și demagogia erau în floare, un spectacol care l-a impresionat adînc pe Heraclit, neconvenind firii sale sensibile și iubitoare de dreptate — spectacol care a fost izvorul principal al reflecțiilor sale filozofice, uneori pesimiste, despre oameni și univers. Deși aristocrat, disprețuind mulțimea, Heraclit nutrea totuși vederi mai liberale, condamnînd pe acei reprezentanți ai aristocrației care gîndeau și militau pentru o reîntoarcere la vechile instituții și tradiții caracteristice ordinii gentilice.

Heraclit a respins acel punct de vedere după care roata istoriei ar fi putut fi întoarsă înapoi; a manifestat o atitudine de dispreț față de marii poeți ai trecutului (Homer, Hesiod), a disprețuit îndeosebi pe pitagoreici, în a căror concepție asupra lumii nu a văzut decît o știință uscată și absurdă. „... învățătura multă nu te deprinde să ai minte ; altfel ea ar fi luminat și pe un Hesiod, Pitagora sau pe un Xenofan", spunea Heraclit despre aceștia.

Opera principală a lui Heraclit — *Despre natură* cuprinde trei părți principale : *Despre univers*, *Despre stat* și *Despre zei*, din care s-au păstrat peste o sută de fragmente.

Expunerea ideilor sale este însă, în general, nesistematică, într-un stil obscur, foarte abstract, deși presărat pe alocuri cu imagini extrem de sugestive. Este probabil că această obscuritate pentru care Heraclit a fost denumit „Obscurul" să fi fost cultivată în mod intenționat, întrucît în această lucrare erau spuse lucruri destul de îndrăznețe, care nu puteau fi pe placul aristocrației.

Realism și fantezie, observare profundă a lucrurilor, asociată cu o mare forță constructivă, tinzînd să cuprindă înțelesurile cele mai adînci și obscure ale existenței, acestea sînt trăsăturile care au caracterizat gîndirea și opera acestui filozof profund și original. Se spune că atunci cînd a părăsit Efesul, pentru a se retrage în singurătate, Heraclit ar fi depus la picioarele statuii zeiței Diana un document în care erau cuprinse cugetările sale principale. A fost un gest simbolic, destinat să arate faptul că de aici înainte opera sa este încredințată posterității, care are menirea de a-i tălmăci sensurile adînci.

Referindu-se la stilul obscur al operei lui Heraclit, Socrate ar fi spus : „Trebuie să fii un înotător din Delos pentru a te cufunda în apele lui Heraclit".

★

Filozofii ionieni dinaintea lui Heraclit — Tales, Anaximandru, Anaximene, ca și contemporanii săi eleați, fuseseră impresionați și preocupați în primul rînd de problema unității universului. Monismului materialist profesat de ionieni îi va răspunde monismul idealist al filozofilor eleați.

Problema unității universului nu l-a preocupat mai puțin pe Heraclit, dar gîndirea sa a fost atrasă și impresionată în primul rînd de procesele mobilității și transformării necurmate a lucrurilor din univers. Acesta este tocmai motivul care l-a determinat să considere că focul ar fi elementul primordial din care ar deriva tot ceea ce există. Focul este — ne spune Heraclit — elementul care generează și consumă totul. Avînd la origine și în esența ei focul, pe care Heraclit l-a considerat elementul cel mai mobil din realitate, lumea i se înfățișează cugetării sale ca materie în perpetuă mișcare, atribut ce ține de însăși ființa ei intrinsecă și nu rod al vreunor dependențe sau influențe dinafară.

Implicația ateistă a acestei viziuni cosmologice este evidentă. Scepticismul religios este dealtfel mărturisit deschis într-un fragment deosebit de semnificativ : „Această lume, aceeași pentru toate ființele, nu a făcut-o nimeni dintre zei sau oameni, ci a fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu ce se aprinde cu măsură și se stinge cu măsură. Toate lucrurile se schimbă cu focul și focul cu toate, ca mărfurile pe aur și aurul pe mărfuri". Datorită focului — conchidea Heraclit — totul se transformă și se află într-un proces de continuă prefacere și curgere (*panta rei*), asemenea unui fluviu ale cărui valuri se succed necontenit unele după altele.

Conservarea naturii lucrurilor într-o anumită formă de existență, aspect care a constituit pentru filozofii eleați trăsătura principală a Ființei, nu reprezintă pentru Heraclit decît o pură iluzie. Nimic nu e stabil, susține Heraclit, decît logosul universal, acea rațiune cosmică ce guvernează mersul lucrurilor, al universului în întregimea lui ; ea reprezintă legea supremă. Rezultă că în această permanentă desfășurare a dinamismului cosmic, în acel necurmat proces de curgere, asemănat de Heraclit cu un fluviu în care nu te poți scălda de două ori, lucrurile nu se petrec haotic, după capriciile unui hazard irațional, ci fenomenul curgerii și al

transformării se înscrie într-o anumită ordine rațională. Concepția lui Heradit asupra lumii a avut astfel un caracter materialist și dialectic. Înțeleasă ca metamorfoză a unei materii primordiale, focul, lumea se află într-un inepuizabil proces de mișcare. Impresionat de acest aspect și căutînd să-l explice, pentru a-i determina mecanismul, Heraclit a insistat asupra rolului pe care îl are opoziția — lupta dintre contrarii sau „războiul" (*polemos*) în devenirea naturii. Opoziția va reprezenta astfel factorul determinant și indispensabil al acestei deveniri: „Conflictul sau discordia este tatăl tuturor lucrurilor". Deoarece contrariile în luptă tind să se substituie unul celuilalt, datorită acestui fapt lucrurile sînt angajate într-o continuă mișcare. Altfel, ele ar înceta să existe, contopindu-se cu toate într-o substanță încremenită, ca într-o magmă informă.

Filozof al mișcării și teoretician al „conflictului" sau al luptei, al ideii despre lupta contrariilor, ca factor determinant al devenirii, Heraclit nu exclude totuși perspectiva unei armonii finale spre care trebuie să conducă în chip inevitabil lupta dintre contrarii. Spune astfel Heraclit într-un fragment foarte important, căutînd să sublinieze faptul că lupta devine în cele din urmă un factor de armonie și solidaritate: „Discordantul se acordă cu el însuși. El este acordul unor tensiuni opuse, ca în arc sau liră. Săgeata zboară și fraza muzicală se naște cînd mîinile trăgătorului (arcașului) întind în sens invers arcul și coarda, cînd degetele muzicantului îndepărtează una de alta coardele lirei".

Și iată, în lumina celor de mai sus cum înțelege Heraclit geneza și dezvoltarea universului: capacitatea spontană de transformare a focului se manifestă prin mișcarea în două sensuri opuse: drumul în jos și drumul în sus. Drumul în jos constă în faptul că o parte din foc se îngroașă și se transformă în mare (apă); apoi o parte din mare, prin moartea ei, devine pămînt. Urmînd cealaltă direcție, din pămînt și apă se înalță vapori umezi care devenind nori se aprind în cele din urmă, reîntorcîndu-se în substanța din care au pornit. La capătul unui ciclu cosmic focul cuprinde și înghite totul, ca într-o conflagrație universală, care mistuie în furia ei devastatoare toate formele existenței particulare.

În legătură cu acest moment al evoluției cosmice în care un ciclu se termină prin absorbția tuturor lucrurilor în substanța focului, trebuie amintit faptul că desfășurarea acestui moment, ca și la Anaximandru, are o dublă semnificație: încheierea unui ciclu cosmic se produce în virtutea necesității cvasifatale, ca efect al

acțiunii unor legi naturale, dar în același timp și ca moment al îndeplinirii unui proces moral. Faptul acesta este atestat și ilustrat foarte bine în afirmația următoare: „Progresînd, focul va judeca și va condamna toate lucrurile".

Reîntoarcerea la focul originar, la acea stare primitivă a substanței primordiale, este înfățișată astfel de Heraclit, pe de o parte, ca un proces ce ține de desfășurarea ordinii naturale, dar, în același timp, și ca expresie a unui act moral, ca o purificare. O anume viziune etică este implicată așadar în substanța acestei filozofii, care, avînd la bază preocuparea de a stabili unitatea materială și mișcarea lumii, consideră că focul ar reprezenta nu numai substanța primordială, ci și un principiu justițiar în dezvoltarea universului.

★

În istoria filozofiei opera lui Heraclit a avut darul de a întreține un interes permanent; dar se poate constata în legătură cu aceasta, faptul că unii comentatori au dat focului heraclitean o interpretare denaturată, atribuindu-i o natură spirituală. Așa a procedat, de pildă, Lasalle, care tindea să-l prezinte pe Heraclit ca pe un gînditor idealist. Luînd atitudine critică față de astfel de încercări de denaturare și subliniind orientarea materialistă și dialectică a acestui gînditor, Lenin (*Caiete filozofice*) l-a caracterizat pe Heraclit drept unul dintre întemeietorii dialecticii, denunțînd totodată lipsa de temeinicie a punctului de vedere după care el ar fi fost un filozof idealist. „Minunat model de felul cum Lasalle verballhornt (corectează) pe Heraclit în spiritul lui Hegel, distruge ceea ce este viu, proaspăt, naiv, integritatea istorică a lui Heraclit, interpretîndu-l forțat în spiritul lui Hegel".

Concepția despre suflet. Tezele lui Heraclit asupra vieții psihice ne oferă o serie de elemente inspirate de crezul său materialist cu privire la principiul focului ca substanță primordială și universală.

Supus transformării, ca orice lucru, sufletul nu este după Heraclit decît o materie mai subtilă, un foc în stare pură, uscată, un element ce-și păstrează identitatea atîta vreme cît poate fi întreținut prin aburii calzi emanați din corp sau introduși prin respirație.

Rezolvarea materialistă a problemei sufletului se manifestă și în teza despre unitatea indisolubilă dintre suflet și trup. Heraclit utilizează o comparație foarte sugestivă pentru această perspectivă a unității dintre conștiință și organism: „Păianjenul stînd în mijlocul pînzei simte că o muscă i-a rupt firul și aleargă într-acolo îndurerat, parcă să-și refacă firul. La fel și în ceea ce privește sufle-

tul omului : cînd se află în suferință, el aleargă într-acolo îndurerat de vătămarea corpului de care este legat cu trăinicie și în chip armonic".

★

Heraclit a elogiat rațiunea și a manifestat încredere în capacitatea ei de pătrundere a realității, fără a neglija rolul observației, existența și necesitatea unui aport intuitiv, senzorial, în desfășurarea activității de cunoaștere.

Subliniind importanța și necesitatea cooperării dintre rațiune și simțuri, dintre speculație și observație, Heraclit și-a manifestat convingerea că în felul acesta, sprijinindu-se pe aportul acestor izvoare, gîndirea umană este capabilă de a reflecta realitatea în aspectele ei cele mai adînci, cele mai semnificative, în acele aspecte în care realitatea ni se relevă ca materie în proces de continuă și necurmată mișcare.

Posibilitatea corespondenței, pe planul cunoașterii, dintre spirit și materie, este asigurată de faptul că însuși sufletul uman este o realitate identică prin natura sa intimă cu materia, cu ceea ce constituie însăși substanța universală, sufletul fiind tot o materie ceva mai subtilă.

Cu toate acestea Heraclit va accentua în repetate rînduri faptul că activitatea de cunoaștere este departe de a se înfăptui cu ușurință, fără greutăți ; dimpotrivă, în exercițiul său efectiv, spiritul cunoscător întîmpină o serie de dificultăți care pot proveni, fie din complexitatea obiectului cunoașterii, care este realitatea în permanentă transformare dialectică, fie din faptul că în desfășurarea ei teoretică, activitatea de cunoaștere se poate resimți uneori negativ de influența tulburătoare a unor dispoziții subiective, a afectelor, a pasiunilor, a imaginației noastre — factori de subiectivizare, de particularizare și deformare pe terenul activității de cunoaștere.

Atent asupra acestui aspect, pentru a evidenția dificultățile cunoașterii, Heraclit va stabili existența a două modalități de funcționare a gîndirii umane, inegale sub raportul valorii de cunoaștere, și anume : existența unei gîndiri capabile de a funcționa în conformitate cu cerințele realității obiective, o gîndire care reprezintă reflectarea pe plan mintal a *logosului universal*, corespunzătoare așadar rațiunii care guvernează desfășurarea naturii. Funcționînd în conformitate cu exigențele acestui *logos universal*, gîndirea devine capabilă de a surprinde trăsăturile autentice ale realității, ale universului, pentru a recunoaște faptul că lumea se află într-un proces de continuă devenire, în cadrul căruia fenome-

nele naturii se află în relații de interdependență și intercondiționare.

Există însă, în afară de această modalitate dialectică de a gîndi și cunoaște, în conformitate cu exigențele logosului universal, și o modalitate de gîndire subiectivă, superficială, înclinată să particularizeze, să fragmenteze, să disocieze și să imobilizeze. Dar Heraclit a insistat asupra atitudinii spirituale ce trebuie cultivată: spiritul să fie treaz, atent, activ, pentru a sesiza în noi și în lucruri, dincolo de orice falsă înțelepciune, *logosul universal, legea, forța motrice și creatoare a devenirii.*

Iată așadar schițată, în cuprinsul acestei filozofii care aparține curentului unui materialism naiv, perspectiva distincției dintre o gîndire dialectică — capabilă să surprindă mișcarea și intercondiționarea fenomenelor — și o gîndire metafizică, dominată de tendința de a vedea pretutindeni realități izolate și încremenite.

Exigența fundamentală și datoria primordială în materie de adevăr constă în alegerea celei dintîi căi, aceea care se întemeiază pe exercițiul logosului, a unei rațiuni capabile de obiectivitate și, ca atare, aptă de a reflecta pe terenul cunoașterii acele realități și procese ale lucrurilor care au la bază existența logosului cosmic, a acelei necesități raționale care condiționează și guvernează desfășurarea ordonată a universului material.

Nu este ușor de atins acest ideal al unei cunoașteri dialectice, conformă cu cerințele logosului universal, căci, în avîntul ei spre adevăr, gîndirea are de întîmpinat numeroase obstacole pe care le reprezintă complexitatea realului extern ca și dificultățile de ordin subiectiv. De aceea a spus Heraclit: „... adevărul zace la fundul mării"; nu în sensul că adevărul n-ar putea fi atins de mintea omenească — poziție care ar fi făcut din Heraclit un reprezentat al agnosticismului — ci în sensul că drumul cunoașterii este anevoios. Dar omul este capabil de progres pe acest tărîm dacă va ști să-și pună la adăpost gîndirea de tot ceea ce o poate tulbura, și să o întrebuințeze în conformitate cu cerințele logosului universal...

FILOZOFIA PITAGOREICĂ

Examinînd condițiile istorico-sociale care au stat la baza dezvoltării filozofiei grecești din antichitate, am arătat modul în care dezvoltarea forțelor de producție, începînd din sec. VIII î.e.n., s-a reflectat în lupta de clasă și în filozofia corespunzătoare forțelor sociale antagoniste.

În aceeași perioadă, din sec. VIII pînă în sec. VI inclusiv î.e.n., a mai avut loc un alt fenomen istoric, deosebit de important, prin consecințele lui social-economice și culturale : colonizarea greacă. Din diferite cauze, o bună parte a populației grecești s-a văzut silită să părăsească locurile de baștină, din Grecia propriu-zisă sau de pe coastele Asiei Mici, pentru a emigra spre apus, stabilindu-se îndeosebi în țările din bazinul mediteranean, Illyria, Sicilia, Italia de sud etc. Coloniile grecești care au luat naștere în Italia de sud și pe litoralul Siciliei erau atît de numeroase, încît această regiune a fost denumită „Grecia mare".

În esență, cauzele acestui intens fenomen de colonizare au fost următoarele :

a. Sărăcirea populației libere din Grecia propriu-zisă datorită acaparării proprietăților funciare de către aristocrație.

b. Meșteșugari care nu aveau de lucru, fiind înlocuiți de sclavi.

c. Lupta politică dintre aristocrație și democrația sclavagistă din interiorul cetăților, în urma căreia cei înfrînți — printre aceștia, o bună parte aristocrați — părăseau locul de baștină pentru a-și căuta adăpost și un viitor mai bun pe alte meleaguri.

d. Prin dezvoltarea comerțului maritim, negustorii mai activi, mai întreprinzători, au contribuit în mare măsură la întemeierea unor noi așezări.

e. Invazia persană a favorizat, la rîndul ei, acest proces de emigrație forțată.

Baza economică a acestor colonii o forma, mai ales în perioada de început, activitatea agricolă. Diferitele produse meșteșugărești, ca : țesături, obiecte de olărie, de metal, apoi unele articole de consum proveneau din metropolă. Cu timpul, în aceste colonii, comerțul și activitățile meșteșugărești au cunoscut o dezvoltare din ce în ce mai largă.

În condițiile acestui avînt economic, lupta de clasă devine tot mai intensă, între aristocrația formată din marii proprietari funciari, pe de o parte, și, pe de altă parte, marea majoritate a poporului formată mai ales din negustori și meșteșugari.

Numeroase răscoale democratice au avut loc începînd din sec. VII î.e.n., luînd — mai ales în sec. VI î.e.n. — proporții deosebit de violente. În cadrul luptei dintre cele două partide — partidul aristocratic și partidul democratic — care-și disputau conducerea politică — partidul democratic a suferit o serie de înfrîngeri, dar a avut și numeroase victorii, mult mai importante. Astfel, la sfîrșitul sec. VI î.e.n., în urma unei puternice răscoale democratice din orașul Crotona din Italia de sud, aristocrații au suferit o în-

frîngere zdrobitoare. Reţinem acest fapt, întrucît el a însemnat o lovitură puternică adusă şcolii pitagoreice, a cărei activitate se încadra pe plan politic intereselor conservatoare ale aristocraţiei.

★

Pitagora (580—500), întemeietorul şcolii care i-a purtat numele, părăsea la 40 de ani oraşul său natal Samos din regiunea ioniană, pentru a se stabili la Crotona, unde se afla şi şcoala faimosului medic Alcmeon. Aici s-a desfăşurat în cea mai mare parte activitatea sa filozofică, elaborînd şi propagînd ideile învăţămîntului său, cunoscut şi sub numele de „şcoala italică", înfloritoare între anii 532 şi 500 î.e.n.

Pitagora a avut o înaltă preţuire pentru filozofi şi filozofie: „Viaţa — spunea el — este asemenea jocurilor olimpice, unde unii caută glorie şi cununi, alţii avantaje, iar a treia categorie, adevăraţii filozofi, sau prieteni ai înţelepciunii, vin să se delecteze cu cel mai minunat spectacol, cu imaginea lumii. Observarea şi înţelegerea lumii, accesibilă celor care sînt amici ai înţelepciunii, constituie cea mai înaltă dintre toate desfătările şi recompensele".

Pitagora călătorise mult (în Caldeea, Egipt, Persia), îşi însuşise multe cunoştinţe ale vremii, era el însuşi un filozof remarcabil, dublat de un om de ştiinţă, pe care Heraclit îl aprecia pentru întinderea cunoştinţelor, deşi socotea doctrina lui filozofică eronată.

Preocupările şi atmosfera care domneau în şcoala lui Pitagora erau însă cu totul diferite de ale şcolii ioniene. Învăţămîntul pitagoreic nu avea un caracter exclusiv ştiinţific, nici pur filozofic. El avea la bază „ştiinţa numerelor", dar o ştiinţă care era strîns asociată cu preocupări mistice şi religioase, ceea ce a imprimat acestei şcoli filozofice caracterul unei secte religioase. Ne putem explica acest lucru dacă vom ţine seama de influenţa orfismului, apoi de faptul că Pitagora avea legături strînse cu partidul aristocratic din Crotona, îndrumînd astfel învăţătura acestei şcoli — care nu era lipsită de elemente pozitive — în conformitate cu poziţia sa de clasă şi scopurile politice urmărite. Aceste preocupări politice nu s-au manifestat numai pe plan teoretic, ideologic. Ele s-au tradus şi într-o formă activă, practică, asociaţia pitagoreică luînd parte la opera de legiferare şi administrare a multor oraşe din Marea Grecie, pentru a servi interesele aristocraţiei.

★

Despre ceea ce ar fi scris Pitagora nu se ştie nimic sigur. S-a afirmat chiar, din antichitate, că nu ar fi scris nimic (Diogene Laertiu, Plutarh).

Prima lucrare pitagoreică publicată îi aparţinea lui Philolaus. După Iamblic, ar fi existat şi unele scrieri ale lui Pitagora, păstrate însă în secret, pentru a nu fi cunoscute decît de „iniţiaţi". Scrieri mai numeroase i se datorează lui *Arhitas din Tarent* (430—365), pitagoreic de seamă şi prieten cu Platon.

La începutul sec. V î.e.n., uniunea pitagoreică a fost lichidată, prin incendierea caselor în care se întruneau membrii acestei şcoli, de către adversarii democraţi. Dar lupta politică şi filozofică a pitagoreicilor n-a încetat, aceştia intrînd în legătură cu organizaţii secrete (eterii) aflate în slujba aristocraţiei.

★

Analizînd tezele filozofice care stau la baza ontologiei şi cosmologiei pitagoreice, ne vom putea da seama despre orientarea lor antimaterialistă, cu totul opusă filozofiei ioniene, pe care am cercetat-o pînă acum.

Nu vom trece cu vederea însă şi latura pozitivă care poate fi desprinsă din activitatea acestei şcoli filozofice, existenţa unor elemente de gîndire ştiinţifică, care fac parte în mod organic din viziunea pitagoreică despre lucruri şi univers.

Esenţialul învăţăturii pitagoreice îl aflăm din relatările lui Aristotel: „Pitagoreicii au fost primii care s-au ocupat serios de matematică şi au cultivat-o. Din studiul acestei ştiinţe a rezultat ideea după care principiile matematice ar fi principiile lucrurilor. Pentru că în matematici, numerele, conform cu natura lor, sînt elemente primordiale, pitagoreicii au văzut în numere multă asemănare cu ceea ce este şi cu ceea ce devine, mai mult decît în Foc, Pămînt şi Apă; astfel, justiţia era un număr, altul suflet, raţiune, altul timp etc. În afară de aceasta ei vedeau în numere proprietăţile şi relaţiile armoniei şi pentru că lor toate celelalte lucruri, conform cu natura lor, li se păreau modelate după numere, numerele fiind elemente primordiale în natură, acceptară, de asemenea, că elementele numerelor ar fi elementele a tot ce există" [1].

Rezultă din paragraful de mai sus că numerele şi raporturile numerice au reprezentat pentru această şcoală nu numai o expresie cantitativă, matematică, ci însăşi substanţa lucrurilor.

După cum arată Aristotel (*Metafizica*) numerele pitagoreice formează însăşi substanţa şi proprietăţile reale ale lucrurilor. După

[1] Aristotel, *Metafizica*, I, 5.

Philolaus, numărul reprezintă elementul și legea tuturor lucrurilor, factor universal determinat, „căruia îi este subordonată voința umană ca și soarta zeilor" ...

★

La întrebarea, dacă lucrurile — conform doctrinei pitagoreice — sînt concepute ca numere sau imitații ale numerelor (în *De Caelo* Aristotel considera numerele numai ca modele ale lucrurilor) se poate răspunde astfel: ambele puncte de vedere pot fi acceptate, ele exprimînd momente diferite în evoluția acestei filozofii. Pornind de la constatarea unor analogii, sau corespondențe, cu ordinea numerică, de la faptul că lucrurile au proprietăți și relații care pot fi exprimate numeric, pitagoreicii au absolutizat aceste aspecte cantitative, ajungînd la concluzia idealistă după care numerele ar forma însăși esența sau substanța tuturor lucrurilor. Iată, pentru exemplificare, cîteva aspecte ale acestor speculații în jurul numerelor:

Unu reprezintă unitatea primordială, „esența" din care au ieșit celelalte numere, în care se întîlnesc proprietățile opuse ale numerelor pare și impare. Totodată Unu este rațiunea pentru că este imuabil.

Doi reprezintă primul număr pereche. În el este esența sufletului.

Trei — primul număr nepereche, dar perfect, pentru că este primul care are început, mijloc și sfîrșit.

Patru — număr perfect, substanță a justiției, apoi pentru faptul că adunînd cifrele din care este format, 1+2+3+4, se formează decada, numărul cel mai important, pentru că în decadă se epuizează toate proprietățile și relațiile lucrurilor (de la 10 în sus se repetă aceleași proprietăți).

Cinci rezultă din combinarea primului număr masculin cu primul număr feminin; el este substanța căsătoriei etc.

Reiese din cele de mai sus destul de clar orientarea mistică a doctrinei pitagoreice despre număr, caracterul speculativ și metafizic al acestor construcții extrem de arbitrare, în jurul ideii de număr.

Confuzia e și mai mult sporită, prin faptul că pitagoreicii desemnau prin același număr obiecte diferite, sau prin numere diferite, același lucru.

Deosebit de semnificativ pentru orientarea idealistă a filozofiei pitagoreice este un tablou al „opozițiilor conceptuale", din care

se desprinde tendința de a considera mișcarea și infinitul ca semne ale imperfecțiunii.

Perfecțiune	*Imperfecțiune*
Limitat	Nelimitat
Nepereche	Pereche
Unitate	Multiplicitate
Dreapta	Stînga
Masculin	Feminin
Repaus	Mișcare
Dreaptă	Curbă
Lumină	Obscuritate
Bun	Rău
Pătrat	Dreptunghi

Fără îndoială că acest tablou al opoziției contrariilor comportă o doză considerabilă de arbitrar, prin felul cum e alcătuit, pentru că nu vedem — în afară de misticismul decadei — nici un motiv logic, plauzibil, care să limiteze aceste perechi de noțiuni contrare la un număr de zece, nici mai mult nici mai puțin. Sub un alt aspect însă, repartiția noțiunilor în stînga sau la dreapta tabloului de mai sus nu are nicidecum un caracter întîmplător. Vom observa astfel, că în coloana din stînga a tabloului figurează sub semnul perfecțiunii, noțiuni ca „limitat" (finit), repaus" etc., în timp ce „infinitul" și mișcarea sînt considerate ca aspecte negative.

Ce concluzie vom trage de aici? Pitagoreicii n-au iubit mișcarea și n-au considerat-o ca un atribut real al cosmosului lor de esență matematică, militînd pentru o concepție statică asupra existenței, conformă cu ideologia lor conservatoare.

Din acest punct de vedere pitagorismul n-a constituit o excepție în raport cu direcțiile și țelurile de care a fost animat întotdeauna curentul idealist. Ca expresie a poziției de clasă proprie păturilor conservatoare, idealismul a negat mișcarea și transformarea, tot ceea ce ar fi putut zdruncina temeliile unei orînduiri sociale pe care căuta să o permanentizeze. Vom vedea o atitudine analoagă la eleați și la Platon, care a fixat — prin tezele lui asupra „Lumii ideilor absolute" — linia clasică a idealismului antic.

★

Se desprind din cele arătate mai înainte articulațiile specifice ale cosmosului pitagoreic: acesta apare cu trăsăturile unei realități limitate și imuabile, ale unui univers limitat în spațiu și timp. Ca o compensație a acestui caracter limitat în timp — pitagoreicii

i-au adăugat perspectiva (este vorba aici de o idee frecvent reluată în gîndirea antică) repetiției ciclice, a revenirii periodice după un anumit număr de ani la ceea ce a fost mai înainte. Există astfel — conform cosmologiei pitagoreice — nu un singur univers, o singură lume, ci o infinitate de lumi succesive, fiecare repetînd aidoma ceea ce a fost mai înainte. Aceiași oameni vor reapărea — prin transmigrația sufletului — aceleași evenimente și bineînțeles aceleași așezări sociale care să consfințească privilegiile aristocrației.

Întîlnim totuși în cadrul cosmologiei pitagoreice o idee care ne reține interesul în mod deosebit: pitagoreicii susțin că toate lucrurile rezultă dintr-o armonie a forțelor contrare care se echilibrează. Nu reprezintă acest punct de vedere teza dialectică a luptei și unității contrariilor? Este în acest caz filozofia pitagoreică o filozofie dialectică? Dacă privim mai îndeaproape afirmația pitagoreică, după care totul se compune din contrarii, ne vom putea da seama însă că nu este vorba de o poziție veritabil dialectică, deoarece, spre deosebire de Heraclit, aceste contrarii nu se împletesc organic, nu se interpătrund. Ele coexistă, formează o sumă, o dualitate, în care elementele opuse stau alături unul față de altul, fără a se condiționa și a se înrîuri reciproc.

Iată și în această împrejurare, ca și în teza despre imobilitatea esențială a lucrurilor, elementele unei viziuni metafizice și idealiste despre existență, deși pe alocuri a împrumutat aparențele înșelătoare ale dialecticii.

★

Cu tot caracterul ei metafizic și misticismul matematic al filozofiei pitagoreice despre lume, trebuie totuși degajată o anumită latură pozitivă, și anume: recunoașterea faptului că universul nu formează un haos de fenomene, ci o armonie, un „cosmos" guvernat de anumite legi de o necesitate matematică.

E drept că în cadrul filozofiei pitagoreice, termenul de „armonie" nu sugerează în chip exclusiv sensul științific pe care îl asociem noi astăzi ideii de unitate. Pitagora și pitagoreicii au conceput armonia după tipul armoniei muzicale, ca un fenomen sonor deci, legat de mișcarea aștrilor cerești și imperceptibil de către urechile... profane. Numai Pitagora pretindea că ar fi auzit realmente și s-ar fi desfătat la percepția armoniei cosmice.

În orice caz, învăluită de misticism, ideea armoniei universale era strîns legată de recunoașterea determinismului, a unei regu-

larități necesare (de esență matematică), care domnește în sînul naturii. Aceasta era o idee pozitivă.

Considerarea numărului ca esență a realului are așadar în pitagorism o dublă semnificație: o semnificație științifică — există realmente în natură o ordine care poate fi exprimată în relații cantitative, numerice; o semnificație metafizică — rădăcinile de clasă și gnoseologice ale pitagorismului explică faptul că reprezentanții acestei filozofii au ajuns la absolutizarea și zeificarea numărului, considerîndu-l, în cele din urmă, ca substanță și principiu generator al tuturor lucrurilor.

★

Ideile pitagoreicilor despre „suflet". Urmărind ideile pitagoreicilor referitoare la domeniul vieții sufletești, vom constata și în această direcție consecințele „clasice" ale idealismului cultivat în antichitate. În general, cunoaștem din filozofia pitagoreicilor puține elemente din care să se poată contura o doctrină completă și precisă asupra „sufletului". Sursa cea mai de încredere o constituie Aristotel.

Spre deosebire de ionieni, Pitagora concepe (punct de vedere care va fi caracteristic și filozofiei platoniciene) sufletul ca o substanță, ca o entitate spirituală independentă de trup. Fiind nemuritor, moartea nu constituie decît un prilej de „eliberare", urmată de o serie infinită de încarnații ulterioare.

O legendă — conformă cu crezul de mai sus — povestea că Pitagora, trecînd prin fața unui cîine care era bătut, ar fi spus: „Opriți-vă, nu-l bateți... este sufletul unui prieten pe care-l recunosc după voce..."

Cu fiecare nouă întrupare, sufletele își aleg singure felul de viață, astfel că întreaga responsabilitate cade asupra lor. Interesul vieții este abătut însă de la lumea reală, lumea concretă a istoriei, în care sclavul trebuia să îndure oprimarea celor de sus, îndreptîndu-și speranțele spre o lume fictivă, „lumea de dincolo". De remarcat este faptul că grecii din epoca homerică nu aveau conceptul unei atari lumi. Interesul lor era concentrat asupra vieții de aici, pe care o doreau cît mai activă și mai intensă. Atitudinea pitagoreică se opune acestei tradiții, în care se situau și încercările materialiștilor ionieni de a da o explicație mai justă asupra vieții psihice.

Se resimte puternic, în tezele pitagoreice asupra „sufletului", ca și în întreaga orientare a acestei doctrine influența unor doctrine mistico-religioase din Orient (cum era orfismul). Aceste alu-

viuni din afară n-au făcut decît să întărească caracterul mistic, antiştiinţific al pitagorismului, în problemele care priveau planul filozofic de interpretare a existenţei, dînd un sprijin puternic speculaţiilor metafizice în jurul ideii de număr şi „suflet".

Contribuţiile şcolii pitagoreice în domeniul ştiinţei. În domeniul ştiinţei, în măsura în care ştiinţa pitagoreică poate fi separată de filozofia pitagoreică, această şcoală a înscris o serie de contribuţii pozitive, de netăgăduit.

În această ordine de idei, Lenin vorbea cu drept cuvînt despre „legătura germenilor gîndirii ştiinţifice cu fantezia mitologică" *(Caiete filozofice)*. Astfel, în domeniul geometriei, teorema despre pătratul ipotenuzei la un triunghi, cunoscută sub numele de teorema lui Pitagora, este, în ceea ce priveşte partea de demonstraţie, opera acestei şcoli, deşi este posibil să fi existat împrumuturi din ştiinţa orientului.

Un alt rezultat important pentru geometrie este teorema despre suma unghiurilor unui triunghi (180°).

Multe cunoştinţe din domeniul geometriei şi al matematicilor în general erau aduse în Grecia din Mesopotamia, India şi Egipt (de ex. Tales). Meritul pitogoreicilor constă, în orice caz, în efortul de a fi organizat aceste cunoştinţe într-un tot sistematic şi deductiv.

Se poate afirma astfel că, datorită acestor contribuţii, geometria elementară era pusă la punct între anii 550 şi 450 î.e.n.

În domeniul astronomiei, pitagoreicii au avut meritul de a fi respins concepţia geocentrică. Concepţia lor nu poate fi suprapusă totuşi tezei copernicane, pitagoreicii vorbind despre un Foc invizibil care s-ar fi aflat în centrul lumii, în jurul căruia s-ar învîrti universul nostru (Pămîntul, Soarele, Luna şi stelele).

★

Contribuţii, cercetări ştiinţifice propriu-zise n-au lipsit aşadar din activitatea acestei şcoli. Pentru a ne face însă o idee exactă despre scopul urmărit în această direcţie, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că descoperirile de ordin ştiinţific se încadrau şi se subordonau orientării filozofice mistice şi metafizice în ansamblul ei. De toate aceste descoperiri nu trebuia să se bucure decît cei iniţiaţi, membrii şcolii pitagoreice, legaţi prin jurămînt să nu divulge secretele ei, aspect în care se vede că ştiinţa nu era concepută în spirit progresist, ca instrument de eliberare a oamenilor.

Adevărul a fost însă mai puternic și nici un obstacol nu a putut împiedica avîntul constructiv al științei și rolul ei progresist în lupta de eliberare a omenirii.

FILOZOFIA (ȘCOALA) ELEATĂ

Dacă sec. VI î.e.n. a fost martorul unei filozofii materialiste și progresiste care a înflorit în orașele Ioniei, tot cam în aceeași epocă, în coloniile grecești din sudul Italiei au fost puse bazele unei orientări cu totul opuse. Exprimînd poziția ideologică a partidelor oligarhice care au deținut cîtva timp puterea în această regiune, activitatea școlii eleate (cu excepția lui Xenofan la care vom recunoaște o latură progresistă), ca și a școlii pitagoreice, a fixat pentru totdeauna unele obiective esențiale pe care avea să le urmeze curentul filozofiei idealiste.

Pe plan ideologic, eleații au fost exponenții aristocrației și ai unui regim aristocratic de guvernămînt. Ca atare, efortul lor principal s-a îndreptat împotriva filozofiei materialiste și dialectice reprezentată în această perioadă, după cum s-a văzut, de către gînditorii ionieni, deși au pretins că duc mai departe monismul acestora.

★

Xenofan (sec. VI—V î.e.n.). Fondatorul propriu-zis al doctrinei eleate a fost Parmenide. Dar înaintea acestuia, tendința specifică filozofiei eleate de a căuta unitatea universului într-un principiu ideal, reductibil în cele din urmă la conținutul abstract al ideii de unitate, fusese deja schițată în opera lui Xenofan. Platon și Aristotel îl vor considera pe Xenofan inițiatorul eleatismului. Este mai exact totuși, mai conform cu adevărul istoric, să-l privim ca un precursor al acestei filozofii. Căci năzuind spre cuprinderea existenței într-o formulă unitară și conferind ideii de unitate o valoare explicativă superioară aceleia de diversitate, Xenofan n-a ajuns totuși pînă la tăgăduirea radicală a obiectivității aspectelor de diversitate sub care se înfățișează simțurilor universul material, ceea ce va constitui însă tocmai trăsătura specifică a filozofiei eleate. Dimpotrivă, vom putea constata în gîndirea lui Xenofan o serie de elemente pozitive, de o reală însemnătate în evoluția

ateismului antic, ceea ce atestă existența unei poziții originale, a unei orientări progresiste, comparabilă pînă la un punct cu aceea a filozofilor din Ionia.

De fapt și Xenofan se născuse tot în regiune ioniană, în orașul Colofon, aproape de Efes. Era de origine nobilă și s-a refugiat din Ionia, stabilindu-se în Elea, colonie din Italia meridională (întemeiată de Foceeni) în urma evenimentelor legate de războiul cu perșii și de revoluția socială din acea regiune. Sclavii se răsculaseră în numeroase rînduri. Comercianții, toate păturile demosului cereau noi reforme care să asigure mai multă libertate în viața economică a cetățenilor și participare mai activă la exercițiul autorității politice.

Cartea lui Xenofan *Despre natură* redă într-un stil lapidar, de conciziunea unor sentințe, o nouă concepție asupra religiei și naturii. Dovedind o mare cutezanță, sprijinită de o tot atît de mare rigoare logică, lucrarea amintită punea de fapt într-o lumină cît se poate de limpede și categorică consecințele raționale ale scrierilor lui Anaximandru și Anaximene.

În primul rînd, ni se atrage atenția asupra absurdității religiei, fiind respins și ironizat antropomorfismul pe care se sprijinea politeismul antic. Este absurd să se atribuie zeităților o formă umană. Cum li se pot atribui mîini și picioare? Dacă boii, caii și leii ar avea mîini și ar putea să picteze, zeii lor ar avea chip de boi, de cai și de lei. Zeii etiopienilor sînt negri, ai tracilor au părul roșu...

Însăși reprezentarea morală a acestor personaje divine este absurdă, ne spune Xenofan, căci „după cum îi descriu poeții, ei sînt pradă tuturor viciilor cunoscute de oameni: hoții, adulter, minciună, nerespectuoși față de cuvîntul dat etc... Dealtfel „n-a fost niciodată și nu va fi vreun om care să aibă o cunoștință sigură despre zei și despre lucrurile de care vorbește. Chiar dacă prin întîmplare ar spune purul adevăr, nu și-ar da seama el însuși".

Negînd existența unor divinități multiple — teza politeistă — Xenofan a susținut ideea unei divinități unice, incomparabile cu ființa omenească. Această idee care ar părea să dea cîștig de cauză monoteismului, trebuie privită însă în toată complexitatea ei. Într-adevăr, prin felul cum era concepută această unică divinitate, concepția lui Xenofon ilustrează o anumită înclinație spre un panteism cu nuanțe ateistice. El a anticipat, într-un fel, cu aproximativ două milenii, panteismul, cu pronunțată semnificație materialistă, al lui Spinoza. Spune Xenofan: „un singur zeu între zei și oameni cel mai mare, nici asemenea cu muritorii la chip, nici asemenea cu ei la gînduri... Divinitatea pune totul în mișcare prin puterea

de gîndire a spiritului ei și fără osteneală. Divinitatea rămîne mereu în același loc fără să se miște niciodată și nu i se potrivește ei să călătorească aci într-un loc, aci într-altul". Divinitatea concepută de către Xenofan ca ceva abstract, impersonal este în cele din urmă identică cu unitatea universului. „Xenofan — ne relatează Aristotel — după ce cel dintîi a accentuat principiul Unului, al unității lumii, îndreptîndu-și privirea spre ansamblul lumii, a spus că Unul este Dumnezeu" (*Metafizica*, I, 5).

Asimilînd unitatea divină cu unitatea naturii (ceea ce nu este decît un mod indirect de a o nega), se poate spune, pe bună dreptate, că Xenofan a pregătit calea ateismului antic. El aparține totuși filozofiei eleate prin tendința de a rezolva raportul unitate-multiplu în favoarea unității, deși nu a negat în chip radical existența diversității din natură, așa cum va face Parmenide.

★

Parmenide (sec. VI—V î.e.n.). Contemporan și adversar al lui Heraclit, Parmenide făcea parte dintr-o familie aristocratică din Eleea. A jucat un rol activ în viața cetății, ca magistrat și legiuitor apărînd interesele aristocrației, iar pe plan filozofic a fost reprezentantul unui idealism de nuanță radicală. El a nutrit un sentiment de totală neîncredere față de pluralismul matematic al pitagoreicilor, pretinzînd că duce mai departe tradiția monistă a școlii ioniene. În realitate, cu toate deosebirile privind doctrina, din punctul de vedere al metodei de interpretare a existenței (o metodă metafizică), ca și prin idealismul radical al concepției despre existență, Parmenide era mult mai aproape de pitagorism decît de filozofia ioniană. Cu aceasta din urmă nu avea comun, de fapt, decît efortul spre o interpretare monistă a existenței, dar monismul eleat diferă în mod radical de monismul școlii ioniene care era întemeiat pe ideea unității materiale a lumii.

Concepția filozofică a lui Parmenide era expusă într-un poem în versuri, intitulat *Despre natură*, singura sa scriere. Poemul are două părți *. Una tratează despre lucrurile absolut sigure, despre adevăr ; cealaltă are ca obiect aspectele schimbătoare și variabile ale lumii, care, potrivit acestei concepții filozofice, nu pot oferi decît cunoștințe probabile, simple opinii, păreri subiective. Tema

---

* Poetul apare cu aureola unui Ales, care, într-un car, este condus de Fiicele Soarelui pînă la locuința luminoasă a Muzei sale, pentru a primi de la ea, cu permisiunea Justiției, revelarea adevărului. Două căi — spune Muza — se oferă celui care caută adevărul, dar numai una e fecundă, aceea căreia îi corespunde afirmația : „Numai Existența există și nu se poate ca ea să nu existe". Cealaltă indică afirmația antitetică : „Existența nu există și nu poate exista".

distincției dintre adevăr și opinie, temă care fusese cultivată și de către pitagoreici și care va fi reluată mai tîrziu și de Platon, era în mod insistent susținută, pentru a se demonstra concluzia că tot ceea ce constituie aspectele de diversitate, de mișcare și transformare în spectacolul lumii, nu reprezintă decît produsele unor păreri înșelătoare, subiective, proprii muritorilor incapabili de a se ridica prin cunoaștere deasupra a ceea ce este *sensibil*. Adevărul constă în recunoașterea faptului că existența este în sine imuabilă, continuă, eternă și perfect unitară și că această unitate ar coincide, pe planul unei interpretări raționale, cu însăși unitatea gîndirii. Formula de bază a concepției eleate poate fi redusă la următoarea propoziție : „E același lucru a gîndi și a exista".

Identificînd existența cu abstracția logică a identității și diversitatea concretă dată de simțuri cu niște aparențe fenomenale, putem spune că filozofia eleată, așa cum a fost fondată de Parmenide, se înfățișează cu trăsăturile celui mai radical idealism. Conform acestei concepții existența are înțelesul unei identități absolute, metafizice, lipsită în esență de toate acele determinări care i-ar putea conferi o structură concretă materială. Este negată în felul acesta diversitatea, atît sub formele ei spațiale de existență, cît și în manifestările temporale. Nu se poate vorbi de o diversitate în timp a existenței adevărate, după cum nu se poate vorbi de o diversitate în spațiu. Rezultă, în acest caz, inexistența spațiului și a timpului ca dimensiuni obiective ale ființei, ale existenței. Ne spune Parmenide : „Existența sau Ființa există din eternitate, căci nimic nu i-ar fi putut da naștere. Existența nu ar fi putut lua naștere dintr-o altă existență, căci ar fi însemnat ca ea să existe înainte de a se fi născut ; nici din nonexistență, care nu e nimic. Existența, Ființa nu are început, nici devenire. Despre ea nu se poate spune că a fost sau va fi, ci numai că se află într-un etern prezent". Parmenide a afirmat că Existența, ca obiect al gîndirii logice este continuă, indivizibilă, finită și sferică. Această afirmație a putut da naștere la variate interpretări, susținîndu-se bunăoară că ea ar fi expresia unei poziții materialiste. De fapt, din unghiul de vedere al Rațiunii pe care o invocă Parmenide, Existența nu reprezintă decît o natură pur rațională, un „corp logic" am spune, a cărui întindere e considerată ca fiind doar inteligibilă și fără părți, așadar fără nimic comun cu spațiul real, obiectiv, perceput cu simțurile noastre.

Monismul idealist al lui Parmenide anihila astfel orice urmă de realism și materialism care mai putea fi identificată în filozofia lui Xenofan. Prin afirmarea unui punct de vedere sceptic în materie religioasă, Xenofan a jucat un rol important în pregătirea

ateismului antic. El nu a tăgăduit cu totul valabilitatea datelor senzoriale, considerînd schimbările și transformările din natură ca aspecte reale. Parmenide, dimpotrivă, a dat tezei idealiste o expresie radicală, ceea ce s-a tradus prin absolutizarea metafizică a ideii de unitate și implicit, prin tăgăduirea mișcării, a timpului și spațiului, ca dimensiuni pozitive ale existenței.

În problema cunoașterii, atitudinea lui Parmenide este strîns legată, determinată și condiționată de ontologia sa idealistă. În acest sens, Parmenide a negat valabilitatea datelor senzoriale, combătînd, în poemul menționat, concepția lui Heraclit despre rolul organelor de simț în formarea cunoștințelor asupra lumii. Nu trebuie să se dea crezare celor arătate de văz și auz, căci adevărul și toate problemele științei nu pot fi rezolvate decît prin rațiune.

Calea adevărului, care după filozofii materialiști nu poate fi urmată decît ținînd seama de indicațiile senzoriale, nu înseamnă după Parmenide decît calea unei rațiuni cu totul desprinsă de simțuri, o rațiune care, în aceste condiții, să poată veni în sprijinul tezei conform căreia existența în sine nu este altceva decît unitate și imobilitate absolută.

Sînt totuși interesante opiniile formulate de Parmenide pe planul fizicii, al unei fizici în înțeles larg, cosmologic, întrucît este vorba despre un punct de vedere cu privire la universul natural, așa cum acesta se înfățișează simțurilor. Astfel, abordînd domeniul fizicii, care de fapt nu reprezintă decît obiectul unor „păreri subiective", Parmenide ne spune următoarele: că ar exista două principii primordiale, focul și pămîntul, și că aceste principii ar colabora la nașterea tuturor lucrurilor și fenomenelor care se produc în domeniul naturii. Iată un citat din Diogene Laerțiu cu privire la aceasta: „Parmenide, cel dintîi a arătat că pămîntul e sferic și așezat în mijlocul universului; că elementele primordiale sînt două, focul și pămîntul, și că unul îndeplinește funcția de creator, iar celălalt de materie, că dintr-u început, oamenii s-au născut din nămol și că în ei se întîlnesc caldul și recele din care sînt toate alcătuite".

★

Orientarea idealistă a lui Parmenide spre o lume abstractă, pur imaginară, l-a determinat să nege rolul simțurilor în cunoașterea lumii și să considere știința ca un produs exclusiv al rațiunii teoretice, pur speculative.

Desprinzînd raţiunea de simţuri şi ştiinţa de realitatea obiectivă, Parmenide a contribuit astfel, într-o foarte mare măsură, la dezvoltarea idealismului în Grecia antică.

Zenon (aprox. 490—430 î.e.n.). Discipol al lui Parmenide, Zenon n-a adus vreo contribuţie originală la doctrina eleată. A devenit însă celebru prin argumentele (aporii) cu ajutorul cărora a căutat să justifice tezele susţinute de magistrul său.

Adevărata existenţă este, după Zenon, „unul" identic cu sine însuşi, cunoscut numai pe calea raţiunii. Mişcarea şi multiplicitatea fenomenelor senzoriale nu sînt decît simple iluzii, aparţii inconstante, opera simţurilor care ne înşeală. În esenţă Zenon n-a negat faptul că aspectele de mişcare şi diversitatea fenomenelor ar fi date de către simţuri, ci numai faptul că ele ar constitui o realitate autentică, adevărată.

Iată şi faimoasele „aporii" ale lui Zenon în legătură cu aspectele de „pluralitate" şi „mişcare" pe care le înregistrează simţurile noastre. Ridicîndu-se împotriva celor ce luau în derîdere învăţătura dascălului său, Parmenide, potrivit căreia Fiinţa este una şi împărtăşind această învăţătură, Zenon, eleatul, încerca să arate că în domeniul Fiinţei este cu neputinţă să existe pluralitatea: „Dacă am admite pluralitatea, de vreme ce pluralitatea este alcătuită din mai multe unităţi, urmează în chip necesar că trebuie să existe mai multe unităţi din care s-a format pluralitatea. Dacă vom fi arătat, prin urmare, că este cu neputinţă să existe mai multe unităţi, va fi cu neputinţă să existe pluralitatea: doar pluralitatea din unităţi îşi trage fiinţa. Dar dacă este cu neputinţă să existe pluralitate, dat fiind că în chip necesar trebuie să existe sau unitate sau pluralitate, iar pluralitatea nu este cu putinţă, urmează că există unitatea".

Împotriva mişcării, Zenon argumentează astfel:

— Pentru ca un corp în mişcare să ajungă la ţintă, el trebuie să ajungă mai întîi la mijlocul drumului; or, pentru aceasta, pentru a putea parcurge prima jumătate a drumului, el trebuie să parcurgă mai întîi jumătatea primei jumătăţi şi aşa mai departe, la infinit.

— Argumentul „Ahile şi broasca", potrivit căruia „zăbavnicul nu va fi ajuns nicicînd în fugă de altul mai iute, pentru că cel ce urmăreşte trebuie să ajungă mai întîi în chip obligatoriu acolo de unde a pornit cel ce fuge aşa că în chip obligatoriu, zăbavnicul se va găsi de fiecare dată înainte".

— Al treilea argument („Argumentul săgeţii"): Săgeata zvîrlită stă pe loc. O săgeată care zboară este în fiecare moment în

repaus. Deci este în repaus în fiecare moment al mișcării, deci mișcarea este numai aparentă.

— Al patrulea argument este redat în fizica lui Aristotel în felul următor : „Cel de-al patrulea argument se referă la mase egale, mișcîndu-se în sens contrar în stadiu, paralel cu alte mase egale, unele începînd de la capătul stadiului, altele de la mijloc, cu o viteză egală ; se crede că ar rezulta de aci cum că jumătatea timpului este egală cu dublul său".

★

Paradoxele lui Zenon au impresionat puternic gîndirea antichității. Aristotel l-a considerat „inventatorul dialecticii", referindu-se în primul rînd la metoda demonstrației prin absurd (formularea unor aporii), utilizată de Zenon pentru a nega realitatea mișcării. Epitetul de dialectician aplicat lui Zenon nu poate fi acceptat însă decît dintr-un anumit punct de vedere, și anume în sensul în care dialectica era de obicei cultivată la greci ca artă a opoziției conceptuale și efort de a descoperi contradicțiile gîndirii. Or, din acest punct de vedere, se poate spune că Zenon a fost un iscusit dialectician și că prin aporiile (problemele) sale asupra mișcării și pluralității el a adus o contribuție originală la dezvoltarea dialecticii antice. Dar, filozofia și „arta dialectică" ale lui Zenon nu au nimic comun, ci, dimpotrivă, sînt la antipodul noțiunii actuale, științifice despre dialectică, noțiune care în cadrul filozofiei materialismului dialectic are la bază tocmai recunoașterea mișcării ca atribut esențial al materiei.

Idealismul gîndirii lui Zenon, ca și al celorlalți eleați, l-a împiedicat să recunoască realitatea fenomenelor de mișcare și transformare din natură ca și din societate. El s-a tradus printr-o concepție statică, metafizică asupra universului, echivalentă, în fond, cu negarea lui (acosmism), deoarece a susținut că diversitatea și mișcarea au un caracter iluzoriu, ceea ce înseamnă a nega de fapt trăsăturile reale și esențiale ale universului material.

S-a putut desprinde, din cele de mai sus, în ce constă viciul fundamental al filozofiei lui Zenon, eroarea de bază a acestei dialectici idealiste : ea constă în absolutizarea aspectelor de repaus, de întrerupere a mișcării, ignorîndu-se unitatea lor indisolubilă cu aspectele de mișcare. Procedînd astfel, metoda lui Zenon era în fond antidialectică, ea avînd drept obiectiv și rezultat negația mișcării, identificarea ei cu o sumă de stări în repaus.

Criticînd argumentele lui Zenon, Lenin a arătat în *Caiete filozofice* lipsa de temei obiectiv a încercării de a separa aspectele de continuitate de aspectele de discontinuitate cu care se împletesc dialectic, în fenomenul timpului și al mișcării. Zenon, arăta Lenin, a văzut numai aspectele de întrerupere, pe care le-a absolutizat, lăsînd la o parte ceea ce constituie continuitatea mișcării unui mobil. Dar cu tot caracterul lor vulnerabil din unghiul de vedere al unei dialectici științifice, faimoasele aporii ale lui Zenon au avut darul de a suscita ample discuții filozofice care, în orice caz, au contribuit la analiza și determinarea unor noțiuni fundamentale, ca acelea de infinit, continuu, număr, timp, spațiu și mișcare.

PERIOADA CLASICĂ A FILOZOFIEI GRECEȘTI

Abordăm o nouă perioadă, *perioada clasică*, în care civilizația și cultura elină au atins o maximă înflorire, o capacitate creatoare care s-a impus admirației tuturor vremurilor.

În această perioadă Atena a jucat un rol predominant, atît în viața politică, cît și în viața culturală a întregii Grecii. Contribuții remarcabile au fost datorate și altor cetăți, dar nici una nu s-a putut mîndri cu atîtea opere remarcabile în toate direcțiile și cu atîția artiști, scriitori, gînditori, oameni de seamă cîți au aparținut cetății ateniene. Atena a fost locul de întîlnire al unora dintre cele mai mari spirite din istoria omenirii, focarul privilegiat al unor creații care au lăsat urme adînci și rodnice nu numai asupra culturii din antichitate, ci și asupra perioadelor care au urmat.

Această splendidă afirmare a geniului elin n-a durat însă decît aproximativ două secole și jumătate. Politicește ea a fost condiționată de instaurarea unui regim democratic, care a urmat expulzării spre sfîrșitul sec. al VI-lea a tiranului Pisistrate și dinastiei sale.

Nu vom putea ajunge astfel la o înțelegere justă a realizărilor obținute de Atena în atîtea domenii, fără a ține seama de rolul regimului politic care a caracterizat democrația ateniană, precum nu trebuie să pierdem din vedere lupta de clasă care s-a desfășurat în această epocă, lupta dintre demos și aristocrație, care s-a răsfrînt puternic asupra gîndirii filozofice și întregii mișcări culturale.

Democrația ateniană era o democrație sclavagistă. În condițiile acestui sistem politic însă, ea a oferit mai mult decît orice alt regim politic din antichitate condițiile și tabloul unor afirmări strălucite a valorilor spirituale, favorizate de libertățile democratice existente în Atena, ca și de o anumită exaltare a sentimentului național.

În condițiile regimului democratic, cetățeanul atenian era un om liber, sau se putea considera ca atare, în comparație cu cetățeanul spartan, supus unei discipline extrem de severe. Cetățeanul atenian putea dispune de viața particulară după voia sa, domiciliul era inviolabil, putea face comerț, călătorii, putea stabili legături cu străinii, să-și aleagă meseria pe care o dorea sau chiar nici una. Prin participarea la viața politică, în Adunarea poporului sau Consiliul celor 500, atenianul devenea el însuși garantul propriei sale libertăți, autorul direct al legilor care-i asigurau libertatea politică. Adevărul este totuși că libertatea de gîndire, bun prețios și atît de greu cîștigat în dezvoltarea istorică a societății umane, ca și libertatea de exprimare a convingerilor politice nu erau depline. În Atena, dispozițiile legale consfințeau libertatea cuvîntului în Adunarea poporului și în Consiliul celor 500, dar numai în legătură cu anumite teme politice, determinate prin ordinea de zi. Orice opinie sau teză putea da loc la o acuzare din partea unui adversar sau a unui spirit răuvoitor (*sicofant* = denunțător, șiret). În multe cazuri însă, opinii foarte îndrăznețe cu privire la anumite realități existente în viața politică puteau fi susținute pe o cale indirectă, ca aceea a unor scrieri literare și în această privință este binecunoscut faptul că Aristofan și-a permis să spună și să insinueze pe calea artei adevăruri foarte tari ; uneori însă, aceste îndrăzneli n-au fost tolerate de către cei vizați și autorii unor asemenea scrieri aveau de suferit. O situație similară a existat și în ceea ce privește manifestarea convingerilor antireligioase. Cu tot spiritul de libertate, cutezanța prea mare atrăgea consecințe grave, care puteau însemna uneori condamnarea la moarte.

Reprezentanții de seamă ai gîndirii din această perioadă au avut de suferit de pe urma faptului de a se fi manifestat ca liber-cugetători : Socrate, Anaxagora, Protagora și chiar Aristotel.

Cu aceste limite, sub conducerea luminată a lui Pericle, democrația ateniană atingea apogeul. Pericle a ușurat accesul celor mulți la conducerea treburilor publice, jucînd un rol de prim ordin în dezvoltarea societății ateniene pe o cale democratică, în care au fost puse condițiile acelui mare elan creator pe care l-am subliniat.

Arta, literatura și filozofia au cunoscut în acest timp condițiile cele mai bune pe care le putea îngădui o democrație sclavagistă, un remarcabil avînt. „Ești un om nesimțitor, spunea un contemporan al lui Pericle, dacă n-ai văzut Atena ; ești un măgar dacă ai văzut-o și nu te-ai minunat ; iar dacă ai părăsit-o de bună voie, ești o cămilă"/

Este epoca în care s-au afirmat numele unor mari scriitori și artiști: Eschil, Sofocle, Euripide, Phidias ș.a., care au împodobit literatura și artele plastice cu opere nemuritoare. Într-o serie de ramuri ale științei, astronomie, matematică, medicină, biologie, s-au făcut cercetări fructuoase, adunîndu-se un material de fapte și schițîndu-se pe baza lor numeroase explicații teoretice, chiar dacă nu întotdeauna teoriile formulate atunci au fost validate de dezvoltarea ulterioară a științei. În astronomie au apărut noțiuni noi cu privire la forma pămîntului și cercetări care au făcut posibilă apariția unor teorii despre eclipse.

În matematică s-a afirmat capacitatea de abstractizare și elaborare teoretică proprie gîndirii geometrice a grecilor, aptitudine care s-a manifestat îndeosebi pe planul aplicării și demonstrării teoriilor. În domeniul geometriei, Hippocrate din Chios (470—404), care a făcut primele încercări de sistematizare a noțiunilor de bază ale geometriei, îl anticipează pe Euclid.

În aceeași perioadă au fost obținute rezultate remarcabile în domeniul medicinei și biologiei, rezultate care s-au reflectat mai ales în opera lui Hippocrate din Kos (460—375) și a școlii pe care a promovat-o. Supranumit „părintele medicinei", Hippocrate aparținea ordinului „asclepiazilor", al acelora care erau considerați descendenții lui Esculap (Asclepios) — zeul medicinei, fiu al lui Apollo. Hippocrate-medicul a studiat la Atena, practicînd medicina în peninsula Kos și apoi în Thessalia. A fost un medic strălucit, dublat de un om de știință și un gînditor remarcabil, ale cărui convingeri filozofice s-au alimentat din tradiția gîndirii materialiste, tradiție ilustrată în aceeași perioadă de numele lui Empedocle și Anaxagoras. Înainte de Hippocrate, practica medicală fusese dominată de superstiții și credințe înapoiate. Hippocrate a ridicat nivelul tehnicii medicale la înțelesul unei activități științifice propriu-zise; a făcut acest lucru respingînd amestecul vrăjitoriei, al prejudecăților obscurantiste și al ipotezelor speculative, silindu-se a promova asupra organismului uman o imagine corectă. Apare astfel, din cercetările și reflexiile acestui mare om de știință pentru acea vreme, că în structura și funcționarea organismului uman, rolul hotărîtor îl au, pe de o parte, prezența și relațiile dintre patru lichide sau umori care intră în componența organismului (sîngele, limfa, bila neagră și bila galbenă), și, pe de altă parte, relațiile organismului cu mediul exterior. Boala nu mai trebuie privită ca un produs al intervenției vreunui factor supranatural, ci ca o tulburare firească, determinată de anumite condiții naturale, între care, dereglarea funcțiilor principale ale organismului, condiții neprielnice ale mediului de viață sau un regim de alimentație nepotrivit.

Orientarea științifică, naturalistă a lui Hippocrate în explicarea modului de funcționare a organismului uman pe planul vieții normale și patologice s-a cristalizat și pe planul teoriei psihologice asupra personalității umane, fiind și autorul unei celebre clasificări a tipurilor de temperament (sanguin, coleric, flegmatic și melancolic).

★

Dezvoltarea filozofiei în această perioadă s-a produs în strînsă legătură cu succesele obținute în domeniul științelor pozitive. Totodată, ascuțirea contradicțiilor sociale s-a reflectat puternic prin intensificarea luptei duse de filozofii materialiști, luptă sprijinită pe datele științei, împotriva idealismului și tradiției religioase cultivată de aristocrația funciară. Caracteristică pentru reprezentanții materialismului din această perioadă a fost lupta împotriva monismului eleat și, totodată, efortul de a depăși acel mod de reprezentare intuitivă a materiei, care a stat la baza teoriei școlii din Milet și a lui Heraclit. Preocuparea vechilor ionieni consta în explicarea întregii experiențe, în diversitatea ei fenomenală, printr-un principiu material unic, sugerat de experiență (aerul, focul, apa). La reprezentanții materialismului din această perioadă, caracteristică va fi preocuparea de a rezolva problema structurii materiei, a particulelor ultime din a căror combinare și separare pur mecanică ar putea fi explicată întreaga diversitate și devenire a fenomenelor din natură. Empedocle și Anaxagoras au fost doi gînditori reprezentativi pentru începuturile materialismului din această perioadă.

Empedocle (490—430) aparținea unei familii ilustre din Agrigente (Sicilia). Tatăl său, Meton, a jucat un rol politic important în viața acestei localități și a luat parte la complotul care a dus la răsturnarea tiranului Trasideu. Despre Empedocle se spune că trecea drept un iscusit medic, avînd și reputația de taumaturg și profet. Plini de admirație, concetățenii i-ar fi oferit coroana regală, pe care însă el a refuzat-o. A preferat să fie admirat pentru darurile sale profetice, prin care se considera ca fiind mai presus de muritorii de rînd, asemenea unui zeu. Cuvintele lui aveau o gravitate de oracol și, urmînd exemplul lui Pitagora, a căutat să-și învăluie persoana și viața într-o aureolă de legendă. Sfîrșitul lui a contribuit în bună măsură la aceasta, căci moartea și-a ales-o singur. După o legendă, Empedocle s-ar fi aruncat în craterul vulcanului Etna, pentru ca lumea să poată crede că ar fi fost răpit de zei . . .

A scris două poeme : unul *Despre Natură*, celălalt mistic, intitulat *Purificări*.

Doctrina. Contrar eleaților, Empedocle consideră diversitatea ca un fenomen real, obiectiv. Dar existența diversității nu se limitează la sfera fenomenelor percepute de simțuri, așa cum susținuseră eleații, ci își are originea în însăși diversitatea elementelor primare, în existența unor substanțe materiale primordiale, diferențiate calitativ, pe care le denumește „rădăcini". Acestea diferă între ele, fiecare însă rămînînd egală cu ea însăși, cantitatea ei rămînînd invariabilă, în oricîte transformări ar fi angajată. Universul sensibil, totalitatea fenomenelor din natură rezultă numai din amestecul sau combinația acestor elemente primare, fiecare element fiind conceput ca imuabil prin esență și ireductibil la celelalte. Empedocle va considera ca elemente sau „rădăcini" ale lucrurilor cele patru stări fizice ale materiei, care, în conformitate cu o mai veche tradiție, fuseseră invocate și de filozofii ionieni, dar în chip separat (aerul, apa, focul și pămîntul). Este vorba așadar de o concepție materialistă care s-a dezvoltat pe baza unei îndelungate tradiții de gîndire, în cadrul căreia începuturile științei și ale filozofiei se contopesc într-un corp unitar de idei. Materialismul concepției lui Empedocle asupra lumii ne înfățișează însă un aspect particular, care capătă semnificația unei derogări de la linia interpretării materialiste (derogare care s-a produs și în alte cazuri, atunci cînd filozofii elini au înțeles să acorde unor factori morali o pondere cosmică), deoarece, pentru a explica asocierea și disocierea lucrurilor din natură, Empedocle a recurs la ipoteza după care toate transformările ar avea la origine acțiunea a două principii morale antagoniste : *Dragostea* sau prietenia și *Ura*. Acești doi factori morali ar constitui cauzele fundamentale ale mișcării și ale tuturor transformărilor din lume, forțele motrice ale evoluției universale. Propriu-zis, aceste forțe motrice au o realitate indistinct materială și spirituală. Dualitatea *Iubirii* și *Urii* răspunde de fapt unor preocupări etico-religioase, dualității *Binelui* și *Răului*.

Cauza mișcării nu rezidă așadar, după această filozofie în însăși natura materiei, ca proprietate intrinsecă a ei, ca în hilozoismul ionian, ci mișcarea acționează din afara materiei ca o forță exterioară, de esență morală. Cei doi factori acționînd într-o manieră antagonistă, Iubirea apropie între ele fragmentele de materie (foc, aer), pentru a forma mase mai compacte. Ura are un efect contrar : ea separă unele de altele elementele diferite, și prin aceasta corpurile compuse din mai multe elemente sînt, în chip fatal, supuse procesului de descompunere.

Unitatea și dezbinarea totală, sub acțiunea Iubirii și a Urii sînt, după Empedocle, cei doi poli între care se desfășoară ciclul evenimentelor lumii. La aceste două extreme mișcarea

încetează, fie sub acțiunea excesivă a Iubirii, fie sub aceea a Urii. Concepînd dezvoltarea universului ca un proces pur mecanic, determinat în metamorfozele lui particulare de acțiunea celor două principii morale antagoniste, Empedocle nutrește convingerea că în desfășurarea acestui proces, în devenirea lui reală, universul nu înregistrează de fapt nici un element de creație esențială. Oricît de bogate și variate ar fi transformările pe care le implică evoluția universului, nimic nu se creează în mod real. Transformarea lucrurilor nu este decît efectul combinațiilor materiale ale celor patru elemente care, prin esența lor, rămîn imuabile. Principiul modern: „nimic nu se pierde, nimic nu se creează" are așadar origini îndepărtate, impunîndu-se celor din vechime, nu ca un fapt științific fundamentat, ci ca o exigență a rațiunii, așa cum s-a impus multor gînditori elini, ionienilor ca și eleaților, întrucît devenirea înseamnă pentru gîndirea lui Empedocle ceea ce a însemnat de fapt și pentru Anaxagora. Transformarea lucrurilor și a universului în totalitatea lui nu este decît o aparență. În fond, totul este stabil, imuabil, pentru eternitate. Această preferință pentru modul mecanicist, antidialectic de fapt, de a privi lucrurile se reflectă la Empedocle și în teza, susținută de atîția gînditori ai antichității, după care existența universului s-ar înscrie într-o durată limitată — Marele An — la sfîrșitul căreia universul fenomenal își încetează existența (substanțele nu pier), totul desfăcîndu-se, descompunîndu-se într-un veritabil haos, din care însă, prin acțiunea „iubirii" lucrurile se vor asocia din nou, pentru a parcurge un șir indefinit de cicluri cosmice, asemănătoare cu cele din trecut.

Concepția lui Empedocle despre cunoaștere. În problema cunoașterii, ca gînditor materialist, Empedocle a acordat un rol important senzațiilor, dîndu-și silința să explice mecanismul lor de producere. Explicația are la bază ideea de emanație. Fiecare lucru degajă din sine anumite emanații, avînd caracterul unor imagini corespunzătoare, care pătrund prin porii organului de simț respectiv. Lumina, de exemplu, este un foc care se degajă din corpuri și care pătrunde prin porii organului de simț respectiv, ochiul.

Este o explicație naiv-mecanicistă, avînd însă meritul de a așeza la temelia cunoașterii un proces de reflectare prin intermediul căruia subiectul cunoscător își poate forma imagini adecvate despre lucrurile și fenomenele din jur.

Idei „științifice". În această direcție găsim germenii unui punct de vedere naturalist, ai unei interpretări evoluționiste despre originea speciilor într-o interpretare fantastică. La început — ne spune Empedocle — membrele componente ale organismului uman au

apărut izolat din pămînt. Datorită acțiunii principiului Iubirii, între aceste părți s-au stabilit legături întîmplătoare, dînd naștere unor monștri neviabili. Treptat din ele s-au format ființe armonios dezvoltate și adaptate la mediu. Este o explicație neștiințifică, dar pe care o putem aprecia în măsura în care face apel la procesul de adaptare la mediu.

În general, opera lui Empedocle este mărturia unui spirit fecund și original, în linia tradiției materialiste de gîndire, care a înscris una dintre cele mai semnificative contribuții aduse în lumea grecească pe planul gîndirii filozofice și științifice, în cadrul luptei care s-a dus de către reprezentanții gîndirii materialiste împotriva religiei și idealismului.

★

Anaxagora (500—428). A fost unul dintre marii gînditori ai aceleiași epoci în care a trăit Empedocle. Născut în Asia Mică (Clazomene), vine în perioada tinereții la Atena unde se bucură de prietenia lui Pericle. Va fi expulzat însă de aici pentru cutezanța unor afirmații care, punînd la îndoială valoarea credințelor religioase, contraveneau tradiției. Moare în Lampsaca în 428. „Helenii — spunea Anaxagora în lucrarea sa *Despre natură* — își fac o părere greșită despre devenire și distrugere ; căci nimic nu devine și nu piere, nu există decît amestecuri și separațiuni între lucrurile care există. Iată pentru ce în loc de devenire sau distrugere ar trebui să se spună a se combina și a se descompune".

Orice schimbare va fi atribuită, astfel, de către Anaxagora, combinării unor elemente preexistente. Nu se poate susține în acest caz, în sensul strict al cuvîntului, că în mod real un lucru ar lua naștere sau ar pieri. Totul se produce prin combinarea sau separarea unor elemente preexistente, printr-un proces pur mecanic.

Există după Anaxagora o diversitate infinită de elemente primare, materiale, deosebite calitativ între ele, pe care le numește „germeni" sau „semințe" ale lucrurilor. (De la Aristotel ele vor fi cunoscute sub denumirea de „homeomerii"). În fiecare lucru particular sînt cuprinse o sumedenie de asemenea germeni, „homeomerii". În pîine, spre exemplu, există părticele mici de oase, carne, sînge etc.... din tot ceea ce constituie însuși trupul omenesc. Omogenitatea lucrurilor nu este decît o aparență. Oricît de departe ar merge diviziunea unui corp, ea poate merge și mai departe, fără a face să dispară natura lucrului divizat. Fiecare părticică obținută prin diviziune rămîne la rîndul ei divizibilă și conține de fapt toate formele și toate calitățile posibile. În acest caz o părticică materială, oricît de minusculă, nu se deosebește de o altă părticică ma-

terială decît prin proporția calităților, a homeomeriilor din care este formată. Practic, nu se mai poate vorbi în acest caz de elemente. Chiar corpurile denumite elemente sînt de fapt compuse dintr-o sumedenie de homeomerii. „Totul este în tot", spune Anaxagora, căci lucrurile din univers nu sînt despărțite unele de altele, nici nu sînt despicate cu toporul, nici caldul de rece, nici recele de cald" (Simplicius, *Fizica*). „La început toate aceste substanțe elementare — ne explică Aristotel — erau amestecate între ele, încît nu se putea distinge una de alta. Separația acestor substanțe nu este completă în corpurile cărora le-au dat naștere; fiecare corp nou conține ceva din totul care i-a dat naștere. Nu s-ar putea explica formarea unui corp din altul dacă n-a fost conținut mai înainte" (Aristotel, *Fizica*, II).

Subliniem prezența unei idei dialectice în viziunea materialistă și în ansamblul mecanicist al doctrinei lui Anaxagora : ideea interdependenței fenomenelor din natură, exprimată în teza că „nimic nu este izolat și totul participă la tot".

Un alt element caracteristic al concepției lui Anaxagora îl constituie ideea unei forțe superioare, a unui principiu distinct de fenomenele particulare, denumit *Noûs* („Inteligență universală") prin care Anaxagora încerca să explice mișcarea homeomeriilor, combinarea lor și întreaga evoluție cosmică. Unii istoriografi ai filozofiei din Occident au dat o interpretare idealistă acestei noțiuni de *Noûs*, susținînd că ar avea semnificația unui principiu spiritual, ceea ce ar institui o contradicție gravă în gîndirea lui Anaxagora.

În realitate, acest *Noûs* nu era conceput de către Anaxagora ca o esență spirituală, ci ca o realitate tot materială, o materie mai subtilă însă („cel mai subtil și mai curat dintre toate lucrurile"), concepută de către Anaxagora ca un principiu pur organizator și nu creator de materie.

În ce constă participarea acestui *Noûs* la formarea lumii ? La început a fost haosul (analogie cu Hesiod). Inteligența universală — *Noûs* — a produs într-un punct al haosului primordial o mișcare ; propagîndu-se, mișcarea a cuprins porțiuni din ce în ce mai întinse de materie. Această mișcare a dus la separarea substanțelor în două mase : eterul (cald, luminos, fin) și aerul (rece, întunecat, greu).

Prin rotație, ceea ce este voluminos și umed a fost împins spre centru, ceea ce este fin și cald spre exterior, ca în vîrtejurile de aer în care partea grea rămîne la mijloc. Cu timpul apa s-a format din masa inferioară a vaporilor, apoi pămîntul s-a degajat din apă și, datorită frigului, pămîntul s-a transformat în stîncă. După ce

pămîntul s-a diferențiat din materia primitivă, din el au sărit cioburi care au dat naștere astrelor cerești.

Un aspect interesant și progresist al gîndirii lui Anaxagora în care s-au afirmat calitățile spiritului științific, cutezător pentru acea vreme, constă în afirmația după care soarele nu este altceva decît o masă materială incandescentă (o realitate materială, nu divină, după cum era înfățișat acest astru în credințele religioase ale timpului). Cît de primejdioase, prin îndrăzneala lor, erau socotite asemenea păreri de către apărătorii tradițiilor conservatoare o dovedește faptul că teza de mai sus a atras grave persecuții asupra lui Anaxagora, determinînd în cele din urmă izgonirea lui din Atena.

Problema cunoașterii la Anaxagora. După Empedocle era necesară — după cum s-a arătat — o anumită asemănare între cauză și efect pe terenul cunoașterii. Senzația are loc atunci cînd porii organului sensibil nu sînt nici prea mari nici prea mici, astfel ca emanațiile corpurilor percepute să poată pătrunde, ceea ce se întîmplă atunci cînd există o afinitate de substanță între corpul perceput și materia din care este format organul senzorial.

La Anaxagora vom întîlni o poziție diferită : percepția ia naștere printr-un fenomen de contrast, prin întîlnirea contrariilor, deoarece, lucrurile asemănătoare nu se pot influența. De exemplu, „noi putem vedea grație imaginii care se formează în pupilă ; dar nici o imagine nu este proiectată asupra unei suprafețe de aceeași culoare, căci ea nu se poate detașa decît pe un fond de culoare diferită. În același fel se întîmplă cu gustul sau simțul tactil. Contactul cu ceea ce este tot atît de cald ca și corpul nostru, nu-l poate încălzi ; la fel dulcele și amarul nu pot fi percepute decît tot printr-un efect de contrast.

★

Sofiștii. În cadrul conflictului ideologic dintre materialism și idealism, sub același semn al luptei de clasă, a avut loc și activitatea acelui grup de gînditori, „profesori de înțelepciune", cunoscuți sub numele de sofiști.

La origine, numele de sofist nu avea nimic dezonorant. Sofistul era un „profesor de înțelepciune", un om care cunoștea multe lucruri : filozofie, politică, medicină, arhitectură etc., care cunoștea îndeosebi tehnica acestor specialități și care din această cunoaștere putea obține un anumit profit. Totul se poate învăța și poate deveni obiect de învățămînt. Dar între sofiști, unii aveau o pregătire temeinică, seriozitate ; alții erau farsori, iluziniști.

Au fost foarte mulți sofiști. Atena fiind centrul preferat al activității lor, chiar dacă mulți dintre ei nu erau atenieni de origine. Astfel Protagoras era din Abdera, Georgias din Leontinum (Sicilia), Prodicos din Keos, Hippias din Elis, Antifon, Critias, din Atena ș.a.

Activitatea sofiștilor consta în a expune unui auditoriu format din tineret — învățămînt cu plată — tehnica diferitelor activități — arhitectură, pictură, muzică, medicină, chiar țesătorie și navigație — dar mai cu seamă a pregăti tineretul în arta vorbirii și în tehnica argumentării pentru a obține succes în viața publică a cetății. Sofistul e în primul rînd un maestru în arta cuvîntului. Or, a vorbi cu succes, înseamnă a convinge, a pleda o teză și procedeul tehnic este cu atît mai bun cu cît permite apărarea unei cauze mai dificile, mai complicate. Cu o bună metodă se poate susține orice. Un criminal devine nevinovat, și nevinovatul devine criminal.

Vom releva astfel de la început atitudinea de scepticism manifestată de sofiști cu unele diferențe și nuanțe, atît în problemele cunoașterii, cît și în problemele morale.

Abordînd terenul acelor preocupări care privesc problemele cunoașterii, sofiștii au adoptat în această privință o poziție sceptică, în sensul că s-au îndoit de posibilitatea și capacitatea minții omenești de a ajunge la determinarea unor cunoștințe sau noțiuni de valoare obiectivă. Părerea lor comună constă în afirmarea relativității cunoașterii omenești, în sensul că, oricîte eforturi ar face spiritul uman în această direcție, el nu poate depăși limitele subiectivității individuale.

Scepticismul sofiștilor se extinde și asupra valorilor morale și politice. Justiția, cinstea, virtutea în general nu sînt, din perspectiva acestor gînditori, decît simple cuvinte, menite să traducă nu realități de o semnificație universală, ci mai curînd jocul ambițiilor omenești, egoismul și dorința de putere a celor tari.

Tocmai această atitudine sceptică, cultivată cu privire la problemele cunoașterii și ale moralei, va determina reacțiunea socratică, aceasta avînd ca obiectiv principal demonstrarea capacității spiritului uman de a ajunge la noțiuni de valoare obiectivă și universală în problemele cele mai acute care se impun reflexiei și în primul rînd fundamentării unei științe a binelui.

Pentru o înțelegere mai circumstanțiată a noțiunii de sofist și a scepticismului cultivat de acești gînditori vom mai face o precizare : scepticismul din această perioadă are o notă aparte, care îl diferențiază într-o manieră vizibilă de scepticismul profesat în perioada elenistică. La reprezentanții școlii sceptice din perioada ele-

nistică vom putea constata prezența efortului de a demonstra teoretic legitimitatea punctului de vedere sceptic, de pildă la Carneade, acest „Hume al antichității". Sofiștii au fost sceptici, dar reprezentînd de fapt un scepticism *avant la lettre*; nota specifică a acestui scepticism o constituie orientarea lui practică și dezinteresul aproape total cu privire la stabilirea rațiunilor teoretice ale poziției pe care au cultivat-o. Aceasta pentru că sofiștii au fost preocupați în primul rînd să exploateze punctul de vedere sceptic în direcția unor rezultate practice, care puteau fi atinse de ei, precum și de discipolii lor, în diferite împrejurări ale vieții publice și politice. Nu s-au străduit să-și întemeieze ideile pe o teorie explicativă, căci nu urmăreau principii generale, ci aplicații practice și concrete. Ar fi socotit că-și pierd timpul dacă și-ar fi dat osteneala să demonstreze că nimic nu-i sigur în domeniul cunoașterii. Această teză este de fapt acceptată ca o axiomă care nu se mai discută și care nu mai necesită vreo demonstrație, decît aceea a utilității ei practice. Dacă sofiștii și adepții lor prețuiesc retorica și dialectica, aceasta este numai datorită utilității lor, serviciilor pe care aceste două arte le pot aduce celor care le practică în viața publică sau la tribunal. Dacă sofiștii au căutat să-și formeze discipoli și dacă au fost înconjurați de discipoli, acest lucru a avut loc nu pentru că învățătura sofistică ar fi avut darul să deschidă noi orizonturi științifice, ci pentru că cei care ascultau și aplicau lecțiile lor sperau ca în felul acesta să poată dobîndi arme potrivite succesului în viața publică, pentru a deveni avocați subtili și abili, capabili să susțină cu succes orice cauză, precum și retori iscusiți, capabili să uimească pe auditori, să înfrîngă cu ușurință pe adversari și să-i pună în încurcătură pe interlocutori prin folosirea unor argumente ingenioase, care nu sînt de fapt decît niște sofisme și nu demonstrații raționale propriu-zise. Tocmai pentru acest motiv părerea unora dintre comentatorii activității sofiștilor a fost foarte aspră. Adeseori au fost numiți șarlatani. Dar dacă acest epitet poate fi aplicat asupra multora dintre sofiști, care au înțeles să-și facă din învățămîntul profesat doar un mijloc de cîștig material și nu o metodă de cercetare, animată de dorința adevărului, el nu poate fi aplicat unor reprezentanți ai acestei mișcări, de talia lui Protagoras, Prodicos ș.a... care au fost exponenții unei orientări progresiste și ca atare pozitive, în ciuda unor limite manifestate în cadrul mișcării generale a sofiștilor.

Cel mai de seamă dintre sofiștii greci și de fapt primul căruia i-a fost atribuit titlul de sofist a fost *Protagoras* din Abdera. Ca toți ceilalți sofiști Protagoras a călătorit prin diferite orașe ale Greciei, angajîndu-se în dispute filozofice și dînd lecții ti-

nerilor în vederea pregătirii intelectuale. Principalul sediu al activității sale a fost Atena, unde s-a bucurat de prietenia lui Pericle și Euripide. În fața acestora a citit opera sa *Despre zei*, mult apreciată în cercurile progresiste ale Atenei, dar care, datorită concluziilor ateiste, a atras condamnarea la moarte a lui Protagoras. Sentința n-a fost executată, dar Protagoras s-a văzut silit să părăsească Atena. Iată un fragment din lucrarea menționată: „Despre zei nu pot spune dacă există sau nu și ce înfățișare au. După cum se știe, în calea cunoașterii există numeroase piedici, neclaritatea lucrurilor și scurtimea vieții omenești".

Aparent, în fragmentul de mai sus Protagoras se referă numai la cunoașterea zeilor și nu la existența lor; de fapt, însăși existența lor era pusă la îndoială. Spiritul negator în materie religioasă, ateismul lui Protagoras e mai presus de orice îndoială și tocmai datorită acestui fapt i s-a putut aduce învinuirea de ateism, învinuire urmată de o pedeapsă extrem de aspră.

Dacă Protagoras a adoptat asemenea atitudine în problema religioasă, s-a datorat profundului său respect pe care l-a manifestat față de știință. Protagoras a apreciat știința, atît pentru capacitatea ei teoretic valabilă de a explica lumea, dar, nu în mai mică măsură, și pentru acțiunea ei practică în domeniul vieții reale, active: „Practica trebuie să se orienteze după o teorie, iar teoria să fie un auxiliar al practicii". Rezultă astfel că scepticismul în materie religioasă al lui Protagoras nu este decît un corolar inevitabil al poziției sale științifice în interpretarea lumii. Din acest punct de vedere, apărător al științei, Protagoras se impune cu calitățile și cu atitudinea intelectuală a unui liber-cugetător, care proclamă dreptul rațiunii de a se afirma ca tribunal suprem în materie de adevăr, putînd judeca și revizui de pe această poziție toate dogmele și prejudecățile, între acestea și prejudecățile religioase. Dar dacă Protagoras s-a îndoit de existența zeilor în numele unei atitudini sau poziții științifice, în explicarea universului material el era, tocmai pentru acest motiv, un gînditor materialist, un gînditor pentru care lumea materială există ca un tot caracteristic și de-sine-stătător în raport cu conștiința. Este adevărat că se cunosc prea puține lucruri în legătură cu concepția despre lume a lui Protagoras. Se știe însă că în această privință împărtășea părerea lui Heraclit, după care lumea materială este un proces în continuă mișcare și transformare. Infinita diversitate a mișcărilor din univers se reduce, după Protagoras, la mișcări pasive și mișcări active. Numai datorită acestor mișcări de un caracter universal lucrurile pot căpăta calități determinate, susceptibile de a fi percepute de simțurile noastre. Proprietățile lucruri-

lor ar rezulta numai din relațiile între mișcări. Astfel, nici un lucru izolat, privit în el însuși, n-ar putea avea proprietăți calitativ determinate. Concluzia este exagerată, dar nu este mai puțin evident că, prin recunoașterea realității lumii naturale, prin ideea mișcării și acțiunii reciproce a lucrurilor, gîndirea acestui filozof s-a situat pe o poziție materialist-dialectică. Abordînd problema cunoașterii, Protagoras a alunecat în mod vizibil spre pozițiile unui subiectivism de nuanță sceptică, atunci cînd indica în senzații izvorul și autoritatea supremă în materie de cunoaștere. Poziția sa în această problemă este o poziție antropologică, afirmînd într-o celebră maximă că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt pentru că sînt și a celor ce nu sînt pentru că nu sînt". Dar această latură antropologică se bazează doar pe considerarea senzațiilor. Accentuînd rolul exclusiv al subiectivității, al impresiilor senzoriale, fără a recunoaște unitatea acestei trepte senzoriale cu treapta rațională, înseamnă că nu se poate vorbi despre un adevăr obiectiv mai presus de conștiința oamenilor, ci adevărul depinde de sensibilitate, de subiectivitatea fiecăruia. Dar în afară de acest sens al propoziției lui Protagoras, prin care se încorporează filozofiei sceptice, această teză ne poate reține atenția și dintr-un alt punct de vedere, și anume: în ciuda scepticismului care poate fi atașat de conținutul ei, ea înseamnă totuși proclamarea unui punct de vedere care poate fi socotit drept premisa indispensabilă a oricărei filozofii umaniste. Putem susține că perspectiva umanistă a fost lansată chiar în cultura antichității, și afirmația lui Protagoras constituie mărturia cea mai grăitoare. În orice caz, apreciind semnificația umanistă a faimoasei propoziții a lui Protagoras, nu este mai puțin adevărat că în problema cunoașterii ea a marcat afirmarea unui scepticism radical, care a însemnat topirea adevărului în pulberea infinită, amorfă, instabilă și capricioasă a impresiilor senzoriale.

Vom întîlni o poziție relativistă și sceptică și în domeniul moralei. Protagoras susține că este imposibil de a formula în acest domeniu legi universal valabile. Fiecare ins are ca atare dreptul să-și urmeze propriile înclinații și sentimente. Acest relativism, foarte aproape de un scepticism etic, nu l-a împiedicat totuși pe Protagoras să fie bun cetățean și membru al familiei: „Virtutea — spunea el — este bunul cel mai frumos și binele nu constă în orice plăcere, ci în satisfacția pe care o produce îndeplinirea virtuții, a ceea ce este frumos".

Un alt reprezentant de seamă al sofiștilor, dar ilustrînd cealaltă orientare ideologică, negativistă și conservatoare, a fost **Gorgias** din Leontinum (Sicilia). Gorgias vine la Atena în 427, la începutul

războiului peloponesiac, fără a se fi fixa totuși aci. Moare într-o localitate obscură din Thessalia, la vîrsta de 100 de ani.

În cartea *Despre Neființă sau natură*, Gorgias neagă existența universului material, a devenirii universului, ca și posibilitatea cunoașterii, utilizînd în acest scop o serie de argumente inspirate în bună măsură de eleați. Întreaga învățătură a lui Gorgias, după cum ne relatează Sextus Empiricus, se reduce la trei propoziții principale: 1) „Nimic nu există"; 2) „Dacă există e incognoscibil"; 3) „Dacă e cognoscibil, nu poate fi comunicat". În demonstrarea tezei a doua, de pildă, Gorgias ne dă un răspuns negativ: dacă se susține că existența este cognoscibilă, adică gîndită, ar trebui ca lucrurile gîndite să existe și nonființa să nu fie gîndită. Dar nu este așa. A fi nu înseamnă a fi gîndit și lucrul gîndit nu înseamnă existența. Dacă existența nu este un lucru gîndit, înseamnă că ea nu este cunoscută, că nu este cognoscibilă. Presupunînd că existența este cognoscibilă, nu am putea concepe ca ea să fie comunicabilă pe calea cuvîntului. În ce fel ceea ce am văzut s-ar putea manifesta pe calea auzului cuiva care nu l-a văzut? După cum ochiul nu cunoaște sunete, urechea nu cunoaște culori. Acela care vorbește spune cuvinte, nu culori sau lucruri, și atunci, ceea ce nu a fost conceput de mintea cuiva ca perceput de el, cum ar putea fi aflat pe calea cuvîntului? Nu există decît un singur mijloc pentru a cunoaște o culoare, a vedea acea culoare, pentru a cunoaște un sunet, a auzi acel sunet.

Dar aceste cunoștințe nu sînt comunicabile. Chiar dacă cel care vorbește ar fi înțeles, cum s-ar putea ca cel care ascultă să aibă aceeași idee? Nu este posibil ca aceeași idee să fie prezentă în mai multe capete, nu e posibil ca ea să fie prezentă într-o pluralitate de minți. Ar însemna ca unul să fie egal cu pluralitatea. Chiar dacă s-ar admite că același lucru ar fi în același timp în mai mulți, nimic nu împiedică ca el să nu le pară asemănător; apoi, acele persoane cărora li se comunică o idee, nu sînt nici ele asemănătoare și nici în același loc, și chiar la același individ senzațiile nu sînt asemănătoare; senzațiile vizuale, de pildă, diferă de cele auditive. Ar fi și mai greu de conceput ca senzațiile unei persoane să fie identice cu senzațiile altor persoane; nimic așadar nu poate fi cunoscut, și chiar dacă ar fi cunoscut, nu poate fi comunicat, pentru că cuvintele nu sînt lucruri și, ca urmare, nu pot fi împărtășite; nimeni nu poate să aibă idei asemănătoare cu alte persoane.

Protagoras spusese că izvorul și baza adevărului sînt senzațiile — atîtea adevăruri cîte feluri de senzații. Totul este adevărat spusese Protagoras. Totul este minciună spune Gorgias.

Este vorba însă de aceeași atitudine de scepticism în materie de cunoaștere.

În această ordine de idei, privind contribuția gînditorilor sofiști în procesul de dezvoltare a gîndirii din antichitate, în lupta ce s-a dat între cele două orientări ideologice se înscrie și numele lui **Prodicos**, a cărui operă, în ciuda acelor aspecte negative comune întregii mișcări, a jucat un rol pozitiv.

Prodicos a fost un poet-filozof, un poet gnomic, comparabil cu Hesiod și Solon și această vocație a sa l-a determinat să se preocupe de problemele limbajului, subliniind necesitatea ca manifestările vorbirii să fie supuse unor reguli determinate, pentru a atinge un ideal de corectitudine. Fiecare tînăr care se instruiește trebuie să cunoască denumirile lucrurilor și utilizarea cuvintelor sinonime. El însuși s-a preocupat de diferite probleme privind domeniul gramaticii și al etimologiei. A arătat interes în deosebirea diferitelor feluri de cuvinte în substantive, adjective, verbe etc., în stabilirea sensului lor, care sînt proprii, care nu, în determinarea structurii propozițiilor și a relațiilor dintre propoziții, întrebuințarea verbelor auxiliare, a timpurilor ș.a.m.d.

★

Activitatea sofiștilor a constituit întruparea, poate cea mai expresivă în acel moment, a noilor tendințe care se afirmau cu impetuozitatea, dar și cu indisciplina proprie marilor elanuri. Nicicînd în trecut cutezanța unei gîndiri ireverențioase și aviditatea exercițiului ei dialectic, care înseamnă mai mult decît un simplu joc gratuit al minții, nu au cunoscut o atît de bună primire. Este discreditată autoritatea tradiției în materie de morală, a opiniilor și convingerilor ce nu pot fi justificate cu mijloacele reflecției lucide. Nu este mai puțin adevărat că în exclusivismul lor critic, incitînd la reflecție, dar și la respingerea oricărei doctrine sistematice, promotorii noii înțelepciuni nu au putut oferi auditorilor și adepților nici un punct de sprijin ferm, în acel inextricabil du-tevino al tuturor opiniilor. De aici, rezerva celor din jur, lipsa unei reale și profunde adeziuni, ilustrată și în faptul că din mulțimea celor care-i aclamau, prea puțini s-au hotărît a le duce opera mai departe și a demonstra tezele lor favorite. Dar, răspunzînd unor nevoi care erau ale epocii, nu numai ale unei conjuncturi de moment, sofiștii, îndeosebi sofiștii din vechea generație, în frunte cu Protagoras, Prodicos, Hippias și Antifon, au adus contribuții demne de a fi prețuite, în răspîndirea științei și a unei concepții laice,

raționale despre lume și adevăr. Nici unul dintre aceștia nu a fost cercetător în sensul strict al cuvîntului; ținta activității lor nu a fost aceea de a produce, de a descoperi noi adevăruri, ci de a comunica cunoștințe, folosind căi indicate de rațiune și accesibile mulțimii. Sub acest aspect activitatea lor este pătrunsă de o puternică tendință iluministă pe care Hegel o aprecia în termeni cît se poate de favorabili: „Sofiștii au împărtășit învățătura în ce privește înțelepciunea, științele în general, muzica, matematica etc.; aceasta a fost prima lor destinație. Înainte de Pericle apăruse necesitatea cultivării prin gînduri: oamenii trebuiau cultivați în ce privește reprezentările lor, acesta a fost scopul urmărit de sofiști. Ei au îndeplinit o funcție de cultură. Nevoia de a se decide pe baza gîndirii în ce privește împrejurările și nu numai pe bază de oracol sau de obiceiuri, de pasiuni și de sentimente momentane, această nevoie de reflecție a trebuit să se trezească în Grecia. Scopul statului este universalul, sub care este cuprins particularul: această învățătură au răspîndit-o sofiștii. În locul școlilor ei au practicat învățămîntul ca pe o meserie a lor, formînd o categorie socială aparte. Călătorind din oraș în oraș, tineretul li s-a atașat și a fost format de ei [1]".

★

Socrate și școlile socratice. Încă din secolul al VI-lea î.e.n., gînditori plini de cutezanță ai Greciei au pus bazele unei științe a naturii, concepută nu în felul vechilor cosmogonii, din punctul de vedere al credințelor religioase, ci din punctul de vedere al naturii însăși.

În centrul acestor preocupări stăruia întrebarea dacă existența considerată în sine este unică sau multiplă, schimbătoare sau imuabilă, formată din elemente vizibile sau numere, sau atomi, particule ale materiei. Dar care poate fi destinul omului în sînul acestui univers material, ce înțeles și ce valoare pot dobîndi acțiunile, virtuțile sale și însăși viața sa?

Încununînd printr-o doctrină pozitivă opera critică a sofiștilor, Socrate va protesta împotriva unei științe consacrate exclusiv lumii exterioare, pentru a așeza pe primul plan al interesului cunoașterea de sine însuși și a îndatoririlor morale care pot decurge din adoptarea acestei perspective.

---

[1] Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, traducere de D. D. Roșca, București, Editura Academiei, 1963, p. 338.

Socrate (469—393 î.e.n.) era fiul unui sculptor și al unei moașe. Amintim acest amănunt deoarece el însuși va compara propria sa metodă (maieutica), menită a fundamenta știința binelui, morala, cu arta moșitului. Despre felul cum și-a petrecut tinerețea nu se știe ceva precis. Se pare că a practicat cîtva timp meseria de sculptor, ca și tatăl său. Pe la 40 de ani a luat parte la războiul peloponesiac, distingîndu-se prin acte de bravură și prin tăria caracterului său.

Personalitate complexă, adăpostind tendințe contradictorii, dar reușind să-și guverneze printr-o mare fermitate a voinței impulsurile care îl agitau uneori, Socrate a disprețuit luxul, risipa și intemperanța, devenind legendar prin sobrietatea modului său de viață. Diogene Laertius ne spune: „Adesea privind mulțimea lucrurilor pe care negustorii le vînd, Socrate își spunea: Cîte lucruri sînt aici de care eu nu am nevoie!"

Socrate a fost confundat uneori cu sofiștii, deoarece întrebuința în propagarea ideilor sale o metodă asemănătoare: dialogul. Poziția sa filozofică este însă mai complexă; are în comun cu sofiștii practica dialogului și totodată dezinteresul față de problemele legate de universul material. Pozitiv în opera sa este însă reacțiunea critică la adresa sofiștilor, care prin scepticismul lor cu privire la posibilitatea noțiunilor de valoare obiectivă puneau sub semnul îndoielii însăși posibilitatea și legitimitatea științei. Împotriva acestora, Socrate își va asuma rolul de a demonstra validitatea unor noțiuni fundamentale pe care să se sprijine o știință a moralei.

Vom vedea ce a însemnat de fapt acest lucru. Cu privire la opera pe care a înfăptuit-o în această direcție, tot ceea ce știm se datorește mărturiilor unor discipoli și contemporani, căci Socrate nu a scris nimic. Cele mai multe informații le avem din partea lui Platon, cel mai sigur și cel mai bogat izvor, apoi din partea lui Xenofon, Aristotel și Aristofan.

★

Dacă am încerca să redăm într-o formulă concisă semnificația operei socratice, am spune că ea a marcat o orientare cu totul nouă, într-un fel revoluționară, în dezvoltarea gîndirii filozofice de pînă atunci; aceasta constă în îndreptarea interesului principal al reflecției teoretice spre problemele morale.

Centrul de gravitate al preocupărilor socratice îl constituie domeniul vieții interioare, al conștiinței, fără a fi pus totuși la îndoială existența obiectivă a lumii din afară. Dar convins de inefi-

cacitatea intervenției umane în mersul naturii exterioare, Socrate refuză să-și îndrepte cercetarea filozofică asupra lucrurilor din afară „pentru a ști cum a fost făcută ceea ce sofiștii numesc lumea, și prin ce cauze necesare ia naștere fiecare fenomen ceresc" [1]. Adresîndu-se filozofilor, îi întreabă dacă ei cunosc îndeajuns lucrurile umane pentru a se îndeletnici cu cele „divine". Socrate se îndoiește de acest lucru, arătînd totodată și rațiunea acestei îndoieli: „cei care cunosc lucrurile umane pot aplica cunoștințele lor în practică; dar cei care știu cum se produce ploaia și timpul frumos, vara și iarna, le vor putea produce după dorințe sau nevoi? Știința este așadar necesară și posibilă, dar măsura valorii ei o constituie acțiunea practică. Cu aceste convingeri Socrate nu a conceput studiul științei decît în legătură cu acele lucruri care sînt strict necesare din punctul de vedere al utilității practice și, în primul rînd, al utilității morale: „A ști atîta geometrie cît este necesar pentru a măsura cîmpul pe care vrei să-l vinzi sau să-l cumperi și pentru a te pricepe la calcule; a ști atîta astronomie cît este necesar pentru practica agriculturii, a ritualurilor religioase, a marinei, este suficient. Dar a căuta să descoperi secretele mecanicii divine, așa cum făcuse Anaxagora, este o nebunie și o împietate. Zeilor nu le place să se cerceteze ceea ce ei au voit ca noi să nu cunoaștem" (*Memorabile*, IV, 7). A ști numai pentru a ști, nu este așadar o teză socratică; știința nu este frumoasă și dezirabilă decît atunci cînd ne arată ceea ce trebuie să facem, și numai cu această condiție ea capătă o valoare reală. O ierarhizare a științelor devine astfel posibilă prin aplicarea acestui punct de vedere: Arhitectura, Sculptura, Agricultura, Politica, îi învață pe oameni mijloacele de a acționa în diverse domenii, precum și regulile corespunzătoare. Dar Arhitectura care arată cum trebuie construită o casă frumoasă, îl învață pe cel care a construit-o ce trebuie să facă pentru a fi fericit locuind în ea? Știința militară arată cum trebuie să lupți pentru a obține victoria pe cîmpul de bătălie; dar ea nu poate asigura că victoria va fi cucerită și nici demonstra în ce măsură este profitabilă, din punct de vedere moral. Pe scurt, Socrate gîndește că scopul și valoarea lucrurilor trebuie apreciate în funcție de ideea de „mai bine", conferind acestei idei o semnificație practic-morală; în acest caz, dacă cercetarea științifică procedează conform indicațiilor experienței și nu apriori, ea reprezintă tot ce poate fi mai înalt și mai adevărat. Sceptic cu privire la posibilitățile științei despre universul material, pe care o identifică cu o cercetare metafizică a cauzelor și rațiunilor ul-

[1] Aristotel, *Metafizica*, I, 6; XIII, 4.

time ale fenomenelor, scepticism alimentat de spectacolul contradicțiilor dintre filozofii care s-au avîntat în rezolvarea acestor probleme, Socrate consideră drept cea mai utilă și mai demnă de interesul științific cunoașterea omului, concepută exclusiv ca formă sistematică de aplicație a conștiinței de sine. Dacă a fost la Delphi, așa cum pretinde Diogene Laerțiu, sau nu, acest lucru nu prezintă prea mare importanță; semnificativ este faptul că acea maximă înscrisă pe frontonul templului din Delphi „cunoaște-te pe tine însuți", a devenit tema dominantă a filozofiei sale. Dar ce înseamnă a se cunoaște pe sine? Nu este suficient să-ți cunoști numele — ne spune Socrate —; este necesar să ne cunoaștem natura; acela care s-a cercetat pe sine, care s-a analizat pentru a vedea ce este, ce reprezintă în raport cu funcția umană, numai acela se cunoaște pe sine, își cunoaște adevărata natură. Interesul acestei cunoașteri nu este așadar pur psihologic; nu este vorba de practica unei introspecții care s-ar rezuma la o descripție caracterologică, ci de una mai adîncă, capabilă să sesizeze ceea ce este mai autentic, adevărul profund uman ce zace în conștiința noastră și care adus la suprafață poate fi de o inestimabilă valoare practică: „Principiul lui Socrate este că omul trebuie să descopere în sine însuși destinația sa, scopul său, scopul ultim al lumii, adevărul, ceea ce — este-în-sine-și-pentru-sine; că el trebuie să ajungă prin sine însuși la adevăr. Este reîntoarcerea conștiinței în sine, care este dimpotrivă, determinată ca ieșire din subiectivitatea sa particulară; tocmai prin aceasta sînt înlăturate caracterul accidental al conștiinței, capriciul, arbitrarul, particularitatea, prin faptul de a avea în interior această ieșire, de a avea ceea ce — este-în-și-pentru-sine. Obiectivitatea are aici sensul universalității, care este-în-și-pentru-sine, și nu pe acela al obiectivității exterioare..." [1].

Respingînd și condamnînd tentativele cosmogonice ale ionienilor, ca și metodele sofiștilor, Socrate înțelege să facă acest lucru pentru a pregăti terenul operei constructive, de dezvăluire a semnificațiilor pozitive ale reflexiei; în ipostaza ei critică aceasta înseamnă protest, punerea la îndoială a valorilor exterioare, ca și a științei sofistice; ea tinde să denunțe în același timp condiția omului pentru care reflexia reprezintă un efort penibil și incomod, un factor de tulburare, distrugător de iluzii și prejudecăți confortabile. Ca acel copil din povestea lui Andersen care are curajul să strige că împăratul merge despuiat, Socrate își consacră o bună parte din efortul său pentru a denunța iluzionismul în care se complac oa-

[1] Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, trad. D. D. Roșca, 1963, vol. I, p. 365.

menii, inconsistența, contradicțiile și lipsa de unitate, care nu fac decît să promoveze haosul și duplicitatea în viața morală. Actul săvîrșit în afara reflexiei constituie o negare a unității și realității eului, și incoerența interioară este semn și factor de disoluție. Căutînd și preamărind unitatea eului, Socrate nu a gîndit în felul unui filozof contemporan care definea omul ca „o teoremă în mers" ; contradicția îi este totuși insuportabilă, considerînd existența unei profunde unități interioare, armonia dintre convingeri și acțiuni, drept condiție primordială a vieții morale, trăsătură distinctivă, indispensabilă acelei ordini raționale pe care vrea să o vadă instaurată pretutindeni. Omul care vorbește fără să creadă în ce spune, sau care acționează într-un fel diferit de convingerile sale, se situează prin această duplicitate în afara liniei morale de conduită ; gesturile lui aparțin unui personaj artificial și superficial care nu comunică cu adevărata viață lăuntrică, dacă aceasta există. Scepticismul care poate genera o asemenea atitudine a găsit, după Socrate, cea mai fidelă expresie în opera subtilă a sofiștilor și retorilor din Atena, care în schimbul unor sume de bani împodobeau cu numele de virtute ceea ce de fapt era la antipodul ei.

Înțelepciunea la care aspiră și pentru care pledează Socrate este de ordin practic ; înțelegînd însă prin aceasta că, întemeindu-se pe cunoașterea de sine, ea trebuie să permită omului de a deveni, nu stăpîn și posesor al naturii exterioare, așa cum va înțelege Decartes, ci stăpîn asupra propriei sale naturi : „Cunoaște-te pe tine însuți" este mesajul pe care Socrate îl adresează tuturor celor care, complăcîndu-se în cultul exclusiv al valorilor exterioare — exterioritate poate însemna nu numai ceea ce se află în jurul omului, ci și ceea ce este superficial, la suprafața eului său — se înstrăinează de ei înșiși, de ceea ce constituie esența și autenticitatea propriului eu. Este vorba în acest caz de o cunoaștere etică, inseparabilă de planul acțiunii, o cunoaștere care tinde să reunească, în sensul unei depline convergențe, credința cu voința, gîndul cu fapta, sub semnul luciditățiî interioare, al rațiunii, sau — ceea ce este același lucru — al înțelepciunii reflexive. Caracterul etic al acestui mod de cunoaștere rezultă din opoziția pe care o instituie socratismul între reflecție și acea analiză de sine însuși pe care nu o consideră decît o manifestare a egocentrismului. Afirmîndu-se printr-o atitudine dezinteresată, cea dintîi tinde la unitatea persoanei și la manifestarea ei activă, sub semnul obiectivității, al universalului, cu acea sinceritate a credinței și generozitate a faptei prin care se definește omul liber și totodată „angajat" ;

cealaltă, ținînd de un „praticism" greșit înțeles, în conformitate cu impulsurile egoismului individual, nu este decît expresia unui calcul interesat, autojustificare sofistică, factor de disoluție și aservire morală. Cunoașterea etică, în sensul socratic al cuvîntului, nu devine posibilă decît prin practica unei atitudini de dezinteresare reflexivă, condiție indispensabilă a unității și afirmării morale, a persoanei. Unitatea etică a persoanei nu este dată de la sine; ea trebuie construită; dar pentru aceasta, cunoscîndu-se pe sine, omul trebuie să iasă din el însuși. Se abate însă de la înțelegerea justă a sensului și imperativelor proprii autocunoașterii socratice nu numai cel care tinde să o reducă la perspectiva îngustă a unei preocupări egocentrice, ci în egală măsură cel care se mărginește la o interpretare pur teoretică a relațiilor ce definesc situația individului în societate. Relațiile morale nu-și fac apariția decît din momentul în care ele nu mai sînt privite dintr-un unghi exclusiv teoretic; astfel, chiar din punctul de vedere al filozofiei socratice, cunoașterea etică evidențiază un înțeles complex, ireductibil la o activitate formală a intelectului, de pură abstractizare. Din această perspectivă, omul nu se poate defini ca „bun fiu", ca „bun soț", ca „bun cetățean", decît printr-un act de interiorizare și valorizare totodată a îndatoririlor respective, pentru a face să existe în conștiința lui, pe calea unei cunoașteri comparative, calitatea de fiu, de soț, de cetățean. Este necesar în acest caz, pentru a răspunde pe deplin maximei socratice „Cunoaște-te pe tine însuți", un veritabil proces de conversiune interioară; el constă în renunțarea la tot ceea ce în conștiință reprezintă manifestare a egocentrismului; astfel că eliberat de servituțile eului egoist, calculator și antisocial, omul să se poată integra universalității legii morale. Dacă virtutea înseamnă știință, aceasta este pentru că în accepția socratică ea implică cunoaștere și practică totodată a legii, în afara căreia nu există decît dezordine și arbitrar. Vom înțelege mai bine acum semnificația cuvintelor lui Socrate „nimeni nu este rău în mod voluntar"; „răul nu este decît ignoranță" și „ajunge să cunoaștem binele pentru a-l înfăptui"; interpretate sumar, în termenii unei logici simplificatoare, ele ar părea să contravină experienței redată în formula: *video meliore proboque, deteriora sequor.* Dar obiecția posibilă are loc tocmai în numele acelei disjuncții interioare dintre rațiune și voință, pe care Socrate a denunțat-o, arătînd că ea reprezintă condiția specifică omului care nu a ajuns încă în stadiul înțelepciunii reflexive. Înțeleptul este posesorul unei depline unități interioare, cel pentru care rațiune și voință, cunoaștere și acțiune reprezintă unul și ace-

lași lucru. Atîta vreme cît omul comite Răul, se poate spune — după Socrate — că el nu cunoaște Binele, și că ceea ce el consideră ca atare nu este decît o pseudocunoaștere, echivalentă cu ignoranța.

A tinde spre acel mod de înțelegere a vieții și îndatoririlor morale în care gîndul și fapta, adevărul și binele, rațiunea și voința fuzionează într-o unitate indisolubilă, acesta pare a fi înțelesul ultim, supremul mesaj al înțelepciunii socratice.

★

După cum se știe, Socrate nu a fost autorul unei opere scrise; învățătura sa a format substanța și scopul discuțiilor cu diferiți interlocutori, dialogul reprezentînd o formă vie, directă, de contact între magistru și discipoli, pe care Socrate a considerat-o drept condiție indispensabilă în cercetarea adevărului moral. Adversar al culturii livrești care nu se adresează decît intelectului pur, Socrate a considerat scrisul ca incapabil să obțină efectele conversației vii, ale dialogului, în care comunicarea angajează întreaga ființă a omului. Este nevoie așadar de o participare integrală a conștiinței, posibilă numai atunci cînd are loc coprezența magistrului și discipolului, pentru ca cercetarea adevărului să poată deveni un instrument de transformare a personalității.

Așadar, dialogul socratic înseamnă comunicare; dar nu în sensul unui procedeu dogmatic, raționalist, folosit pentru a transmite — în cadrul relației magistru-discipol — o sumă de cunoștințe existente deja. Socrate nu vrea să fie considerat un magistru care posedă știința pentru a învăța pe alții; în aceeași măsură respinge și conceptul elevului care învață și reproduce o lecție. În accepție socratică comunicarea presupune contactul și fertilizarea reciprocă a conștiințelor, pornind de la ipoteza că adevărul există deja în conștiința fiecăruia și nu rămîne decît, ca prin arta sa interogativă, magistrul să-l poată aduce la suprafață; o artă a „moșitului", cum preferă să o numească Socrate, maieutică, în amintirea profesiei exercitate de propria sa mamă. Sub această acțiune elevul este adus în situația de a descoperi în propria sa conștiință adevăruri pe care le poseda fără a-și da seama. Dar și în conștiința magistrului — după concepția socratică — ar avea loc un proces asemănător. La antipodul sofiștilor — ca celebrul Hippias de pildă — care pretindeau să cunoască totul, și că sînt capabili a instrui pe oricine le oferă o sumă de bani, Socrate nu încetează să repete că nu știe nimic; ci, nu urmărește altceva decît a între-

prinde împreună cu elevul o operă comună de investigare a adevărului : magistrul nu știe mai mult decît discipolul, caută ca și acesta, împreună cu acesta. Dialogul nu este un procedeu exterior și accidental de anchetă și expunere ; el este expresia esențială a efortului în comun pentru a degaja adevărul interior spiritelor.

Ignoranță simulată firește ; căci cu tot neprevăzutul și spontaneitatea ce puteau interveni în desfășurarea discuției, Socrate știa prea bine unde vrea să ajungă. Este forma inițială de aplicație a ironiei socratice, autoironia menită a crea discipolului o dispoziție receptivă, și de încredere totodată în propriile posibilități, prin însuși faptul că e pus — aparent — pe picior de egalitate cu magistrul. Declarînd că nu știe nimic și că nu poate învăța nimic pe alții, Socrate urmărește în fond a-i da interlocutorului cel puțin iluzia capacității de a contribui la cunoașterea adevărului, evitînd astfel obstacolul paralizant a ceea ce astăzi numim „complex de inferioritate".

Aplicată direct asupra celor din jur, ironia are drept scop denunțarea tuturor iluziilor și prejudecăților ce pot institui în conștiința cuiva fenomenul contradicției etice. Ea are în acest caz semnificația unui act pozitiv, de purificare interioară, de curățire și netezire a terenului, în vederea edificării unui eu unitar, în acord cu cerințele rațiunii reflexive. „Filozoful ironizează" spune Socrate ; o ironie însă care nu urmărește a-l discredita pe „celălalt", a-l reduce la neputință, ci pentru a-l stimula, a-l face să-și deschidă spiritul ca sub efectul unei biciuiri și a-i asigura astfel condiția interioară indispensabilă cercetării adevărului.

Procedeul ironiei îndeplinește așadar un rol constructiv, analog într-o privință cu critica baconiană a idolilor sau cu îndoiala carteziană ; sub forma ironiei îndoiala se impune conștiinței socratice ca o operație preliminară absolut necesară : trebuie să te îndoiești mai întîi, căci altfel cum ai putea ajunge la noțiuni exacte și cum vei cerceta adevărul decă-ți închipui că știi totul ? Este în general o caracteristică a tinereții, plină de entuziasm, dar lipsită de experiență, de a-și imagina că știe totul, mulțumindu-se adesea cu pseudo sau semiadevăruri : dar îndeosebi a tineretului atenian din epoca lui Socrate și Platon, dezorientat în bună măsură datorită operei negative a multor sofiști[1]. Ironia socratică se înfățișează în aceste împrejurări ca un act de limpezime și „aducere la realitate", reducînd pseudo-certitudinea, încrederea înfatuată în sine, la jus-

[1] Victor Delbos, *Figures et doctrines des philosophes, Socrate*, Paris, 1929, p. 16.

tele ei proporții, făcînd lumină acolo unde domnește confuzia și neștiința.

După ce a spulberat la interlocutorii săi — discipoli, prieteni, adversari — orgolioasa iluzie a unei științe universale, ca și oarba admirație pentru o falsă înțelepciune, Socrate caută să așeze temeliile unei științe reale, mai modestă, dar mai utilă. Obiectul ei după cum știm este viața morală, educația virtuții, forma de propagare este dialogul, în cadrul căruia, sprijinit pe ironie și reprezentînd latura pozitivă a maieuticii, procedeul inducției joacă un rol fundamental. Pornind de la analiza unor cazuri particulare, inducția tinde la formularea unor definiții de valoarea obiectivă și universală, care să se impună tuturor conștiințelor cu un maximum de claritate. Omul nu poate să vadă limpede în conștiința sa decît din momentul în care, sub presiunea întrebărilor, va reuși să degajeze aspectele de necesitate și raționalitate care reprezintă fondul comun al faptelor supuse analizei. Este vorba așadar de a reduce întotdeauna lucrul supus analizei — noțiunea de știință, virtute, curaj etc., prin intermediul exemplelor și analogiilor, la un principiu ultim explicativ, căruia adeziunea universală să-i poată conferi valoarea unui adevăr indubitabil. Grație analizei inductive astfel concepută, fiecare lucru poate fi redus la genul său și, în cele din urmă, adevărurile confirmate de experiența universală pot fi dispuse în genuri ierarhizate. Subliniind importanța metodei filozofice practicată de Socrate, Aristotel scrie în *Metafizică*: „Socrate a redus cercetările sale la morală și cel dintîi s-a străduit să dea virtuților morale definiții generale: căci de fizică s-a ocupat prea puțin. Democrit încercase înaintea lui să definească; dar el nu a definit — și încă, cum! — decît caldul și recele".

Convins de necesitatea și posibilitatea fundamentării unei științe a binelui, ca disciplină capabilă și demnă de a deveni obiect central al reflexiei filozofice, Socrate a considerat astfel că acest lucru nu este posibil în absența preocupării de a determina conținutul noțiunilor de bază din acest domeniu. Pentru acest motiv, întregul efort pe care l-a depus pe terenul filozofiei s-a concentrat în această direcție, a stabilirii acelor noțiuni de valoare obiectivă pe care le-a considerat ca fiind esențiale în fundamentarea unei științe a binelui și totodată, prin însuși acest fapt, în fundamentarea normelor după care trebuie să se călăuzească oamenii în conduita lor morală.

Să precizăm în legătură cu această preocupare căreia i s-a consacrat Socrate, că în efortul binevenit și pozitiv de a determina fundamentele teoretice ale moralei, ceea ce i se poate imputa, dacă vom privi lucrurile din unghiul de vedere promovat de perspectiva

marxistă, este faptul că în fundamentarea noii științe Socrate a făcut abstracție de necesitatea raportării problemelor ridicate de viața morală la condițiile de ordin extern, social în primul rînd, considerînd că problema fundamentării unei științe a binelui, problema etică, ar putea fi rezolvată printr-o simplă confruntare a individului cu el însuși, pe calea exclusivă a cunoașterii de sine, pentru a extrage de aici, cu ajutorul unei proceduri metodice, acele elemente, concluzii de o valoare generală necesare unei științe propriu-zise.

Nu-i putem tăgădui lui Socrate meritul de a se fi consacrat efortului său pedagogic, pentru a demonstra că adevărul nu poate fi posibilă o știință, dacă nu dispune de asemenea concepție. Dar ceea ce i se poate reproșa, ceea ce constituie latura vulnerabilă a punctului său de vedere în problema științei, este credința în posibilitatea de a ajunge la stabilirea unor noțiuni de valoare obiectivă prin analiza exclusivă a subiectivității, a conștiinței individuale.

Dacă Socrate a subliniat importanța stabilirii unor concepte de valoare obiectivă, a făcut acest lucru fără a fi înțeles și fără a fi cercetat latura social-obiectivă pe care să se fundamenteze în mod științific o asemenea disciplină. Procedînd astfel, nu a putut ajunge la o teorie științifică propriu-zisă asupra vieții morale, teoria sa despre concept fiind de fapt subordonată unei perspective idealiste, ale cărei roade se vor manifesta din plin în opera celui mai însemnat discipol al său, Platon.

În ciuda acestor limite semnalate, nu poate fi trecută cu vederea latura pozitivă a teoriei socratice despre concept și despre valoarea obiectivă a științei. Spre deosebire de sofiști, Socrate a fost convins de valoarea și posibilitățile teoretice ale științei, contribuind la promovarea spiritului științific prin faptul că a precizat importanța ce o are determinarea obiectivă a conceptelor (deși practic a restrîns această operă la cercetarea eului moral). De aici reiese tot efortul său pedagogic, pentru a demonstra că adevărul nu poate fi luat de-a gata, ci trebuie cucerit prin cercetarea laborioasă a faptelor, pentru a se putea ajunge la noțiuni de o valoare obiectivă și universală.

Prin conduita și ideile sale a stîrnit ura demagogilor, a celor vizați de ironia lui, a unor aristocrați ambițioși pe care i-a demascat și a unor oameni simpli care nu l-au înțeles, ca negustorul Anytos care l-a denunțat tribunalului heliaștilor, acuzîndu-l că nu adoră zeii cetății și corupe tineretul. Socrate a refuzat să se apere. Pledîndu-și cauza, el nu face decît să atace cu ironie pe judecători și acuzatori.

Condamnat la moarte cu o mică majoritate de către tribunalul popular, moare curajos, bînd otravă și refuzînd să evadeze din închisoare deși i s-a oferit această posibilitate.

★

Școlile socratice. Propagîndu-și ideile pe calea orală a conversației cu diferiți interlocutori în jurul problemelor de morală, Socrate a reușit să adune în jurul lui numeroși tineri atrași atît de farmecul personalității, de noutatea metodei, cît și de noutatea ideilor dezbătute. Nu toți acei care l-au admirat pe Socrate sau care au avut prilejul de a lua parte la discuțiile provocate de acesta i-au fost discipoli în sensul strict al cuvîntului. Dealtfel Socrate nici nu a ținut să-i numească și să-i considere pe acei cu care stătea de vorbă discipoli, căci, după cum pretindea el, n-ar fi avut nimic să-i învețe, necunoscînd altceva în mod sigur decît propria sa ignoranță. A avut totuși numeroși discipoli, unii atrași de persoana sa, alții de doctrina sa morală, sau de metoda utilizată. Între aceștia unii au fost întemeietori de școli, alții s-au mulțumit să trăiască în preajma marelui gînditor, fără a fi lăsat vreo urmă originală în istoria filozofiei.

Între întemeietorii de școli, cel mai strălucit a fost Platon, apoi cei numiți „micii socratici" : Aristip — fondatorul școlii cirenaice ; Antistene — fondatorul școlii cinice ; Euclid — fondatorul școlii megarice ; Phedon — fondatorul școlii din Elis.

★

Înainte de a fi făcut parte din cercul discipolilor lui Socrate, **Aristip din Cirene** (c. 435—c. 360 î.e.n.), localitate din nordul Africii — îi frecventase o bucată de vreme pe sofiști, perioadă de inițiere în tainele acelei filozofii „sui-generis", cultivată de „negustorii de înțelepciune", care nu va rămîne fără urmări asupra convingerilor de mai tîrziu. Recunoscînd, deopotrivă cu Socrate, primatul ideii de bine, o consideră în felul lui Protagoras, într-o manieră fenomenală, pur subiectivă. Ca și Protagoras, care negînd posibilitatea adevărului în sine îl identifica cu reacțiile subiectivității individuale, Aristip tăgăduiește existența universului și valabilitatea oricărei definiții. Dar prin aceasta este pusă la îndoială posibilitatea oricărui adevăr științific întemeiat. „Aristip — spune Aristotel — face parte dintre sofiștii care gîndesc astfel" (*Metafizica*, B 2, 996). Morala reprezintă totuși pentru Aristip preocuparea cea mai de preț, o disciplină filozofică demnă de a fi studiată ;

logica și fizica nu trebuie considerate decît ca mijloace subordonate eticii, întrucît prin ele însile aceste speculații nu pot contribui întru nimic în a face viața mai fericită, incapabile chiar să-și atingă scopul specific pe care și-l propun. Cu aceste convingeri, cercetarea etică este divizată în cinci secțiuni : una privind lucrurile care trebuie căutate și acelea ce trebuie evitate ; a doua tratînd despre pasiuni ; a treia despre acțiuni ; a patra despre cauze ; a cincea despre probe. Concluziile înfățișate în această direcție, în centrul căreia stă accentul pus pe căutarea plăcerii, se sprijină pe o anumită concepție asupra spiritului uman. Sufletul nu este o substanță, ci un ansamblu de senzații. Nu putem admite nici o altă certitudine decît aceea a impresiilor senzoriale. Așa cum ne este dată, lumea nu este decît un conținut al conștiinței. Nu putem cunoaște nici chiar dacă senzațiile trăite de diferiți oameni corespund între ele. Identitatea cuvintelor prin care le exprimăm nu este o probă de obiectivitate ; senzațiile au un caracter strict individual ; ele constituie conștiința trăită în ceea ce are propriu fiecare, neputînd fi generalizate ; ele reprezintă singurul obiect posibil al cunoașterii, dar și singura regulă valabilă de acțiune, infailibilă, pentru că senzațiile nu pot minți niciodată. Putem afirma cu certitudine că trăim senzația de culoare (alb) sau gust (dulce), dar nu putem susține cu aceeași certitudine că ceea ce le produce este alb sau dulce. Nu este imposibil ca senzația de alb să fie produsă de un obiect care nu este alb, iar senzația de dulce de către un obiect care nu este dulce. Orice cunoaștere are, așadar, un caracter subiectiv, relativ și individual. Dar pentru că nu putem cunoaște decît senzațiile noastre, pentru că lumea din afara conștiinței, dacă există este ca și cum nu ar exista, regula ce ni se impune în organizarea vieții morale nu poate fi decît aceea de a căuta și cultiva senzațiile plăcute, acelea care sînt conforme naturii noastre, și de a evita pe acelea care produc efectul contrar. Plăcerea și durerea, cei doi poli extremi ai sensibilității noastre, trebuie să constituie criteriile determinante ale conduitei morale ; condiționată chiar de săvîrșirea unui act necinstit, plăcerea este preferabilă ; este prin ea însăși un bine ; și invers : durerea pricinuită chiar de acțiuni nobile și onorabile, este un rău. Ambele — plăcerea și durerea — reprezintă mișcări necesare ale sufletului, senzații, în absența cărora ne-am afla în starea omului adormit, lipsit de conștiință și de ceea ce are loc înăuntrul ei. Transpunînd într-un fel mobilismul heraclitean în psihologie, Aristip concepe conștiința ca un proces în inepuizabilă mișcare ; o stare a sufletului, o senzație ce nu prezintă acest caracter dinamic și nu e dată în prezent, nu poate fi considerată ca o plăcere și nici nu poate

produce plăceri, pentru că ea nu ne oferă decît într-o manieră imperfectă și obscură senzația vieții. Acesta este motivul pentru care — după Aristip — amintirea unor plăceri, precum și dureri care urmează a se produce nu trebuie considerate ca plăceri sau dureri, pentru că într-un caz timpul a epuizat intensitatea mișcării anterioare a sufletului care stă la originea acestor stări opuse, după cum în celălalt caz mișcarea nici nu a avut loc. Numai ceea ce se află în prezent și este dat într-o formă concretă contează cu adevărat în determinarea vieții morale și conduitei noastre. Sîntem aproape de filozofia lui *„carpe-diem"* ; și totuși mai rămîne o anumită distanță pînă acolo, o distanță ce măsoară gradul de intensitate al influenței socratice ; există posibilitatea unei ierarhizări a plăcerilor, constînd în faptul că una poate fi mai slabă sau mai puternică decît alta, că ele pot fi determinate de viața corpului sau a sufletului ; și se pare — deși doctrina lui Aristip nu este lipsită de contradicții — că înclinația filozofului cirenaic merge spre categoria celor din urmă : între acestea, cele mai nobile, prin puritatea și dezinteresul lor, sînt bucuriile pe care le aduce prosperitatea și gloria patriei (Diogene Laerțiu, II, 89). Morala cirenaică este o morală a plăcerii, dar nu a plăcerii de orice fel și în orice condiții, care nu poate duce decît la o înrobire a sufletului ; a o înțelege altfel, înseamnă a trece cu vederea o trăsătură esențială, a anihila orice punte de legătură cu filozofia socratică, conform căreia conștiința reprezintă punctul de sprijin, principiul suveran al vieții morale ; tendinței naturale spre plăcere i se opune în cele din urmă, voința de a nu-i recunoaște decît rolul subaltern al unui instrument care să exprime și să contribuie la plenitudinea conștiinței, păstrîndu-i acesteia intactă capacitatea de a discerne și gusta plăcerile viitoare : „Acela care domină plăcerea nu este acela care se abține ; este acela care face uz de ea, dar care nu se lasă dominat de ea, după cum adevărat călăreț nu este acela care se abține să urce pe cal, ci acela care îl conduce acolo unde vrea" (S t o b e u — *Florilège*, XVII, 18).

★

Aceeași temă a libertății interioare, considerată însă dintr-un punct de vedere diferit de al cirenaicilor, stă în centrul preocupărilor școlii cinice. Fondatorul școlii este **Antistene** (c. 435—370 î.e.n.), care după ce a fost o vreme discipolul lui Gorgias, îmbrățișează, fără a se fi eliberat cu totul de influența sofisticii, doctrina lui Socrate. După moartea magistrului venerat, își desfășoară activitatea într-un gimnaziu din cartierul Cynosarges („cîinele vioi"),

cartier al sărăcimii din Atena, unde își puteau propovădui învățătura cei care nu erau născuți din părinți atenieni ; de aici termenii de „cinic" și „cinism" — folosiți astăzi într-un sens peiorativ — sugerați atît de locul în care își avea sediul școala cinică, cît și de deprinderile de viață, frizînd ascetismul, ale acestei secte. Despre opera, se pare foarte bogată, a lui Antistene, se cunosc prea puține lucruri, majoritatea informațiilor provenind din sursă aristotelică. Titlurile numeroaselor sale opere care i-au atras epitetul de *universal ştiutor* — dat se pare de către Timon satiricul — demonstrează întinderea și varietatea cunoștințelor sale, incluzînd și chestiuni de fizică și logică, deși conform principiilor de bază ale școlii acestei ramuri ale cunoașterii erau considerate ca inutile vieții, incapabile de a contribui la soluționarea problemei fericirii.

E nefolositor și lipsit de sens — spune Antistene — să depui atîta interes pentru a urmări itinerarul parcurs de Ulise în peregrinările lui și de a nu încerca să cunoști reacțiile sufletului, rătăcirile și zbuciumul spiritului uman, oscilațiile lui între adevăr și eroare. Important nu este de a ști să acorzi coardele lirei, ci de a întrona armonia în propriul nostru suflet ; aici rezidă adevărata comoară, a cărei descoperire merită orice efort și sacrificiu ; numele și înțelesul ei este virtutea, element necesar și suficient pentru a aduce omului fericirea. Dar virtutea presupune înțelepciune, sinonimă cu știința, putînd fi ca atare învățată. În ce constă această înțelepciune, care este obiectul acestei științe, cu privire la această problemă, poziția lui Antistene pare uneori insuficient de limpede, ceea ce l-a determinat pe Platon să-l acuze că nu spune nimic precis (*Republica*, VI) ; faptul că o socoate infailibilă, capabilă de a ne învăța să vorbim și *să trăim în societate cu noi înșine*, că ea este unică și identică pentru toți oamenii, că odată dobîndită, asemenea grației de care vorbesc unele secte creștine, că ea nu poate fi pierdută, că se manifestă prin acte și nu prin raționamente și cuvinte, că pentru a exista nu are nevoie de forța morală pe care a dovedit-o Socrate etc. ... toate aceste trăsături, firește, nu sînt suficiente pentru a ne da o imagine riguroasă despre ceea ce constituie esența înțelepciunii. Cu toate acestea, dacă vom ține seama de tot ceea ce ne transmite tradiția, dacă vom considera opiniile lui Antistene pînă la ultimele lor consecințe, vor putea fi desprinse elementele unei definiții pozitive care anticipează într-o privință o teză aristotelică : Binele este ceea ce se află în acord cu natura umană, într-un raport intim și firesc cu aceasta. Răul constă în ceea ce se opune cerințelor acestei naturi. Între Bine și Rău, între virtute și viciu se întinde vastul domeniu al lucrurilor și acțiunilor indiferente — onoruri, buna reputație, viața, bogății — care nu au

preț decît „pentru cei smintiți". Cea mai mare dintre nebunii constă în goana după plăcerile trupului, ale iubirii. Remediul nu poate fi decît timpul și abținerea, la nevoie streangul ; *Dacă aș întîlni-o pe Afrodita* — spunea Antistene — *aș sugruma-o cu propriile mîini.* Binele constă în efort și disciplină interioară ; plăcerea este un rău. Aceasta nu înseamnă că cinicii au exclus orice element afectiv din concepția și practica binelui ; ceea ce tăgăduiesc este plăcerea care precede efortul și care are drept consecință regretul și remușcarea. Dimpotrivă, în noțiunea completă a binelui trebuie să intre plăcerea care însoțește sau care urmează efortului, care nu produce nici regret, nici remușcări și care este conformă naturii (Diogene Laerțiu, VI, 71). Disprețul plăcerilor vulgare este o sursă de plăcere, o plăcere chiar superioară plăcerii disprețuite. Binele — obiect al înțelepciunii — este considerat însă ca inseparabil de forța morală, de încordarea energică a voinței care domină afectivitatea, putînd transforma însăși suferința într-o sursă de satisfacție, îndeplinind tocmai prin acest fapt condiția esențială a libertății interioare. Fericirea înțeleptului se bazează pe conștiința acestei forțe interioare, a superiorității voinței sale, în raport cu tot ceea ce poate constitui un obstacol, o împotrivire. Ea nu depinde de circumstanțe exterioare ; pentru înțelept, familia, cetatea, drepturile politice nu sînt decît artificii. Detașat de tot ceea ce îl înconjură, el este *cetățean al lumii* ; Nu legilor particulare ale statului, ci legilor universale ale virtuții trebuie să-și subordoneze persoana și însăși viața sa ; fericirea lui își are sursa exclusivă în tensiunea interioară ; înțeleptul se definește prin afirmarea propriei înțelepciuni, realizată, așa cum căuta să demonstreze Diogene din Sinope, prin dubla asceză a trupului și a sufletului (Diogene Laertiu, VI, 70).

★

În istoria filozofiei și a civilizației eline, cinicii fac o figură cu totul aparte. S-au impus atenției și curiozității contemporanilor nu numai prin genul lor de viață, prin afectarea disprețului, mergînd pînă la indecență, față de deprinderile vieții civilizate, ceea ce, într-un fel nu este decît un aspect semnificativ al unui imens orgoliu ; după exemplul lui Socrate, au conceput filozofia și învățămîntul filozofic predat în spiritul doctrinei cinice drept condiție primordială a înțelepciunii, instrumentul cel mai potrivit unei reforme a vieții. Ca și Socrate, își asumă rolul de reformatori ai vieții morale, înțelegînd să facă acest lucru nu numai prin intermediul cuvîntului, ci și prin forța exemplului. Pentru a demonstra frumu-

seţea simplităţii, a virtuţii ce constă în apropierea omului de natură, Diogene se mulţumeşte cu un butoi drept locuinţă, Teles merge din loc în loc, cu picioarele goale, purtînd o manta scurtă şi ponosită, toiagul şi traista de cerşetor.

Ceea ce vor să realizeze cinicii prin practica acestui ascetism este omul naturii, înţelegînd însă prin aceasta nu conformarea conduitei la cerinţele realităţii din afară ; ci omul care, în voinţa de a fi autentic şi stăpîn pe sine, nu vrea să asculte decît de glasul conştiinţei sale. Din această perspectivă, adevărul, libertatea, capătă semnificaţii independente de orice referinţă la cadrul obiectiv, social, în care se desfăşoară viaţa omului.

Nu surprinde astfel faptul că în voinţa de a duce cultul naturii pînă la ultimele consecinţe, filozofii cinici s-au angajat în contradicţii ce par insolubile. În rigorismul său excesiv, naturalismul acestei orientări capătă în cele din urmă alura unui sistem dogmatic şi inuman. Concepînd libertatea morală independent şi chiar la antipodul vieţii sociale, filozofia cinică evidenţiază din plin neajunsurile unei perspective idealiste, unilaterale ; din cuprinsul valabil al conştiinţei este eliminat nu numai ceea ce constituie produsul unor artificii şi convenţii arbitrare, ci odată cu aceasta, întregul conţinut concret de norme şi îndatoriri ce-şi au fundamentul în relaţia „naturală" dintre om şi societate, în absenţa căreia conştiinţa reprezintă o pură ficţiune, iar morala o absurditate.

Dificultăţile legate de interpretarea moralei cinice sînt sporite şi de atitudinea contradictorie cu privire la înţelesul şi valoarea ştiinţei. Binele (virtutea) — spune Antistene — este sinonim cu ştiinţa. Dar prin tezele sale nominaliste cu privire la valoarea noţiunilor şi judecăţii, iniţiatorul filozofiei cinice nu face decît să ruineze fundamentul oricărei ştiinţe. El recunoaşte existenţa unui substrat, a unei esenţe a lucrurilor, care reprezintă obiectul propriu al definiţiei. Adevărata definiţie este definiţia esenţei — afirmă Antistene (Diogene Laerţiu, VI, 71). Pe de altă parte, susţine că această esenţă nu reprezintă ceva universal. Nu există definiţie valabilă decît asupra unor elemente simple, ireductibile, reprezentînd o individualitate : *văd calul, dar nu calul în genere* — spune Antistene cu intenţia vădită de a ironiza teoria platoniciană a genurilor. Singurul lucru posibil cu privire la aceste esenţe particulare constă în a le da un nume ; a afirma un predicat sau mai multe despre un subiect, nu poate duce decît la propoziţii nevalabile, absurde, întrucît afirmaţia constă în pretenţia de a stabili o legătură logic valabilă între două esenţe cu totul deosebite, ca acelea de *om* şi *alb* în judecata *omul este alb*.

Nu există judecăți valabile, după cum nu există idei generale: acestea nu sînt decît concepte goale de conținut, simple forme verbale care nu exprimă esența lucrurilor. Termenul „general" nu exprimă decît un gînd care există numai în spiritul nostru; există oameni; dar umanitatea nu este decît un nume, vid de sens și de conținut real.

Dacă în voința de a întemeia morala pe știință putem vedea rolul influenței socratice, doctrina logică a lui Antistene nu face decît să instituie o gravă contradicție în substanța acestei filozofii; orientarea ei nominalistă nu poate duce decît la scepticism, la neîncrederea în capacitatea științei de a reda adevărul într-un sistem de relații logic valabile, care să poată fi un îndreptar al acțiunii. Apoi, dacă nu poate fi tăgăduit interesul preocupărilor — ce revin stăruitor în istoria cugetării morale a omenirii — avînd ca obiect „reabilitarea" naturii umane, determinarea pe acest teren al unui criteriu de moralitate, ce valoare vom putea recunoaște unei concepții morale pentru care umanitatea, ca noțiune generală, nu reprezintă decît un cuvînt fără acoperire reală, simplu *flatus vocis*?

★

ȘCOALA DIN MEGARA

Determinarea exactă a doctrinei lui Euclid, șeful școlii din Megara întîmpină unele dificultăți. Inițial Euclid fusese adeptul filozofiei eleate, pentru a îmbrățișa ulterior ideile socratice, dîndu-le însă o aplicație nouă, originală. (Unele date privind influența socratică le putem afla din dialogul platonician Teetet.) În esență doctrina megarică poate fi redusă la următoarele puncte principale: 1) idealul moral este plasat pe treapta supremă a științei și vieții; 2) binele, ca și virtutea, este unul, dar denumit prin termeni diferiți: prudență, rațiune (*nous*) Dumnezeu.

În teza după care nu există decît o singură esență, Unul, filozofia megarică apare strîns înrudită cu aceea a eleaților. Latura socratică apare în faptul identificării acestei esențe cu Binele, în cadrul unui panteism original.

Problema raportului între unul și multiplu apare și de rîndul acesta pe primul plan al interesului filozofic. În vreme ce ionienii absorbeau unitatea în multiplicitatea mobilă a experienței, eleații dizolvă multiplicitatea și mișcarea într-o unitate imuabilă, abstractă concepută metafizic.

Megaricii, pentru care mobilitatea este o pură iluzie, plasează multiplul în unitate și nu admit că unul din acești termeni ar fi contrariul celuilalt. În felul acesta, filozofia megarică include în unitatea Binelui multiplicitatea ideilor imuabile, negînd realitatea mișcării gîndirii, comparația, deducția, prin care se stabilesc judecăți noi, așa cum au negat și realitatea mișcării din universul fizic.

Atomismului, pulverizării materialiste a Unului eleat, îi corespunde astfel atomismul logic al eleaților, concepția conform căreia noțiunile avînd un caracter absolut și imuabil și ca atare fiind cu totul separate între ele, nu pot fi puse în relație în cadrul vreunei judecăți valabile; deoarece a pune în relație, înseamnă pentru această filozofie a relativiza ceea ce în sine este absolut și aceasta nu poate duce decît la erori și absurdități. De aici, ceea ce s-au numit sofismele megaricilor, modalități de a proba prin absurd, imposibilitatea de a stabili relații valabile între noțiuni diferite. Un om fiind bun cizmar poate fi rău? Dacă da, atunci un cizmar bun poate fi rău... Sofismul încornoratului: ceea ce nu ai pierdut ai; tu nu ai pierdut coarne, deci tu ai coarne...

Un punct de vedere comun pentru cele trei școli amintite se desprinde, cu toate deosebirile existente, și anume: lipsa de interes față de problema cosmologică, idealismul concepției asupra lumii. Universul material, universul vizibil, este deposedat de înțelesul unei realități autentice și demnă de a fi obiect al cunoașterii, accentul existențial fiind pus pe realitatea lumii interioare. Se remarcă astfel la toți continuatorii lui Socrate predilecția pentru problemele morale, preocuparea principală care a stat la baza gîndirii filozofice a acestora fiind aceea de a răspunde întrebărilor privitoare la esența virtuții, a fericirii, precum și la căile lor de realizare.

★

Platon (427—347 î.e.n.) a fost cel mai de seamă dintre socratici și cel mai strălucit dintre reprezentanții idealismului elin, atît prin originalitatea gîndirii sale filozofice, cît și prin opera imensă care s-a bucurat de o durabilă influență nu numai în limitele antichității. Ca filozof a fost principalul fondator al idealismului din perioada clasică a filozofiei grecești, iar ca scriitor, unul dintre cei mai străluciți prozatori, un prozator poet, din toate timpurile.

Născut la Atena dintr-o familie nobilă care se socotea descendentă din regele Codrus, a primit o educație aleasă și variată — gimnastică, muzică, pictură, poezie. A manifestat de timpuriu o

puternică înclinație pentru poezie, el însuși fiind autorul cîtorva tragedii.

Cultura științifică și-o formează în tinerețe prin filozoful Cratil, discipol al lui Heraclit. Îl întîlnește însă pe Socrate căruia îi devine discipolul cel mai fidel și mai strălucit.

Pentru viața politică activă nu era înzestrat cu calități deosebite, necesare în condițiile regimului democratic din Atena. Nu era un orator înzestrat, avea o voce slabă, ne informează Diogene Laerțius. Era un spirit contemplativ, ale cărui aptitudini speculative s-au manifestat din plin în cuprinsul unei vaste opere, cea mai reprezentativă a idealismului antic. Detașarea de realitate era însă numai o aparență. În fond, prin tendințele ei de bază, opera lui Platon a fost cea mai sistematică ofensivă împotriva materialismului și democrației din antichitate.

După moartea lui Socrate întreprinde o serie de călătorii cu scopul de a se instrui și totodată pentru a-și verifica și aplica convingerile sale politice. Vizitează Asia Mică, Egiptul, Sicilia, Marea Grecie.

În aceste condiții l-a cunoscut pe Arhitas din Tarent, pitagoreic de seamă, al cărui misticism matematic convenea orientării sale idealiste. Platon însuși era un filozof dublat de un foarte bun matematician. El era de părere că esența lucrurilor trebuie căutată în forme și numere și nu pierdea ocazia de a scoate în evidență relațiile dintre matematică și filozofie.

Dar, călătoriile întreprinse în țările învecinate în special în Italia și Sicilia, mai aveau și un alt obiectiv, în afară de acela al informării științifice : Platon urmărea să întărească legăturile cu partidele aristocratice din alte țări, dar mai cu seamă să-și transpună în mod practic concepția sa politică despre stat. Cîteva călătorii în Sicilia făcute în acest scop, pentru a-l convinge pe tiranul Dionisos I de binefacerile unui guvernămînt politic exercitat de filozofi, au rămas fără efect. Mai mult chiar, trezind bănuieli, Platon a fost predat ca sclav unui emisar spartan și nu și-a putut recăpăta libertatea decît datorită bunăvoinței unui prieten care l-a răscumpărat, eliberîndu-l de această sclavie temporară. Dar Platon va repeta încercarea, atunci cînd la tronul Siciliei vine Dionisos al II-lea. Redus din nou la captivitate, se convinge de inutilitatea și riscul acestor încercări de a îndupleca pe tirani în favoarea ideilor sale.

Pînă la sfîrșitul vieții sale va rămîne la Atena, pentru a propaga, prin viu grai și prin scrierile sale numeroase, convingerile filozofice de care era stăpînit. Faimoasa academie platoniciană întemeiată în grădina eroului legendar Akademos a devenit astfel sediul unei școli celebre, dar în care a fost dusă cea mai susținută ofen-

sivă a idealismului antic împotriva gîndirii materialiste a vremii, în primul rînd împotriva doctrinei lui Democrit, filozoful în care Platon a identificat adversarul cel mai periculos al ideilor sale.

★

Gîndirea filozofică a lui Platon s-a cristalizat într-o operă scrisă de mari proporții, care astăzi ne este cunoscută în întregime. Majoritatea scrierilor sale ni se înfățișează sub formă de dialoguri. Platon a ales această cale pentru a-și răspîndi ideile din mai multe motive :

— mai întîi pentru că era un mare admirator al dramei și ca atare a putut vedea în metoda dialogului o formă dramatică de expunere și dezvoltare a ideilor, convins fiind că prin această structură dramatică dialogurile reprezintă metoda cea mai indicată spre a-și propaga ideile ;

— sub influența lui Socrate, Platon a nutrit convingerea asupra eficacității căutării în comun a adevărului. Dialogul reprezintă în acest caz o formă de manifestare a dialecticii, care caută să ajungă la adevăr prin examinarea părerilor contradictorii. În mod obișnuit, personajele acestor dialoguri sînt contemporane cu Platon, dar el aduce uneori, în cadrul dialogurilor sale și persoane dispărute, ca, de pildă, pe un Parmenide sau Zenon, a căror influență continua încă a se exercita. Personajele sînt, în general descrise cu fidelitate, dar nu cu fidelitatea unei oglinzi. Uneori, trăsăturile sînt îngroșate, Platon oferindu-ne o imagine transfigurată sau caricaturală a eroului adus pe scenă, așa cum a procedat cu sofiștii. În unele cazuri, dialogul are loc cu interlocutori fictivi, pe seama cărora, verva plină de ironie a lui Platon se exercită din plin. Există și un personaj statornic, al cărui nume figurează mai în toate dialogurile, și anume Socrate, ale cărui idei Platon și le-a însușit trăgînd ultimele concluzii care puteau fi întemeiate pe filozofia socratică, în preocuparea de a fundamenta pe această bază o nouă viziune asupra lumii și cunoașterii.

S-au făcut numeroase încercări de sistematizare a scrierilor platonice după diferite criterii, de pildă, clasificarea în dialoguri polemice și dialoguri didactice ; din prima categorie făceau parte *Protagoras*, *Hippias*, *Menon* ș.a., din a doua categorie *Timeu* și *Legile*, în aceste dialoguri fiind formulate concluzii de un caracter pe care Platon l-a socotit definitiv. Cea mai îndreptățită se pare a fi însă clasificarea dialogurilor după vîrsta sau perioada în care ele au fost scrise. Putem vorbi astfel despre dialoguri din perioada tinereții, din perioada de maturitate și dialoguri din perioada bătrîneții.

În dialogurile din perioada tinereții („socratice") sînt evocate de obicei figura și învățătura lui Socrate, ca, de exemplu, în *Apologia lui Socrate*, preocupare explicabilă întrucît amintirea magistrului este mai puternică în perioada tinereții. Menționăm și prima carte din *Republica*, în care este tratată problema justiției, apoi *Kriton* și *Euthyphron*, *Gorgias* ș.a.

Din epoca maturității menționăm dialogul *Cratil*, în care Platon examinează problema limbajului. Criticînd concepția lui Cratil care susține o teorie convențională, Platon afirmă existența unei legături strînse între limbaj și lucruri, dar conferind lucrului la care se referă o interpretare idealistă, conformă cu orientarea de ansamblu a filozofiei sale. În aceeași lucrare Platon ne oferă și o schiță a teoriei sale despre Idee ca esență absolută, precum și a metodei dialectice, concepută într-un spirit idealist, pe care o descrie și o recomandă drept calea supremă a cunoașterii metafizice. În dialogul *Banchetul* va fi reluată aceeași problemă, a naturii ideilor generale, precum și a căilor de cunoaștere, Platon insistînd aici asupra faptului că procesul de cunoaștere, în primul rînd cunoașterea filozofică, care tinde la absolut, nu este opera exclusivă a rațiunii, ci un proces complicat, pentru a cărui rodnică desfășurare trebuie să conlucreze toate forțele de care dispune conștiința umană, gîndirea, sentimentele și în primul rînd iubirea de adevăr.

Menționăm în continuare dialogul *Phedon*, în care, abordînd problema sufletului, Platon îl descrie ca o substanță spirituală, independentă de trup, simplă, „simplă ca armonia lirei" și ca atare nepieritoare, căci ceea ce este simplu, nu se poate descompune"; de aici campania împotriva atomismului lui Democrit, care, extinzînd explicația atomistă și în domeniul conștiinței, implicit admitea și caracterul pieritor al sufletului odată cu moartea fizică.

Portretul filozofului, care a format obiectul unor preocupări statornice din partea lui Platon, este înfățișat în același spirit de desconsiderare a legăturilor cu realitatea concretă, cu societatea, cu ceea ce face din actul filozofic o modalitate specifică, activă și militantă de reflectare a realității din jur. Or, în *Phedon*, ca și în *Banchetul* și în alte dialoguri, filozoful, ale cărui trăsături sînt ilustrate îndeosebi prin figura lui Socrate, este descris ca un om superior datorită detașării sale de pasiunile omului comun și de toate acele probleme și frămîntări care constituie istoria reală a societății. Problema definiției platoniciene a filozofului și filozofiei va reveni și în dialogul *Republica*, care cuprinde nu numai considerațiile lui Platon cu privire la organizarea statului ideal,

ci și tezele principale, expuse dealtfel și în alte dialoguri, ale doctrinei metafizice privind distincția dintre o lume transcendentă, lumea Ideilor eterne și imuabile, și lumea „inferioară" a realităților concrete, sensibile, istorice (lumea empirică, a devenirii).

În sfîrșit, dialogul *Teetet* din aceeași perioadă dezvoltă pe primul plan problema științei și a metodei de cunoaștere filozofică, metoda avînd ca operație centrală maieutica. Platon definește în cadrul acestor considerații rolul educatorului și al magistrului nu printr-o funcție activă propriu-zisă, ci printr-una de asistență și critică, redusă la rolul de a reactiva memoria discipolului, astfel ca acesta să-și poată reaminti ideile înregistrate într-o viață anterioară, în care sufletul, înainte de a fi devenit prizonierul trupului, s-ar fi bucurat — ne spune Platon după Socrate — de o independență spirituală deplină.

Din perioada bătrîneții vom cita dialogurile *Sofistul*, *Critias*, *Legile* și *Timeu*, în care Platon aduce argumente noi în sprijinul acelorași perspective promovate în scrierile anterioare sau, așa cum procedează în dialogul *Timeu*, schițează o teorie asupra universului fizic, o teorie învăluită însă într-un veșmînt mitologic și vizibil tributar, prin implicațiile ei filozofice, metafizicii idealiste pe care a fondat-o acest filozof.

Teoria Ideilor. Vom începe expunerea filozofiei lui Platon cu prezentarea faimoasei teorii a Ideilor, care alcătuiește partea principală a filozofiei sale, concepția platoniciană despre lume. În ce constă realitatea din jurul nostru? Care este natura adevărată a lucrurilor și fenomenelor care cad sub simțurile noastre? Este această realitate așa cum se reflectă în activitatea gîndirii sprijinită pe datele simțurilor? La aceste întrebări răspunsul lui Platon este negativ.

Realitățile, fenomenele și lucrurile înregistrate de simțurile noastre nu au decît înțelesul unor copii imperfecte, simple „umbre" ale Ideilor eterne și imuabile. Fiecare obiect din lumea noastră, un copac, o masă, însuși omul, așa cum ni-l arată simțurile noastre, nu pot avea alt înțeles decît acela de copii imperfecte ale unor Idei transcendente; ceea ce înseamnă că înțelesul realității nu trebuie căutat în sfera obiectelor și fenomenelor cunoscute prin activitatea simțurilor, în experiența concretă; aceasta este o realitate imperfectă, o realitate epifenomenală, o minusrealitate. Adevărata realitate aparține lumii inteligibile, care este formată din Idei eterne, imuabile și incoruptibile.

În centrul metafizicii platoniciene stă așadar această teză dualistă, conform căreia existența s-ar manifesta pe două planuri, inegale sub raportul consistenței și al demnității ontologice; pla-

nul Ideilor absolute, planul lumii inteligibile, și planul lumii concrete, formată din tot ceea ce este susceptibil de a fi prins cu ajutorul cunoașterii senzoriale.

Ideea platoniciană reprezintă prin urmare ceva cu totul deosebit de conceptul mintal pe care logica noastră îl consideră ca o abstractizare, o prelucrare mintală în care se reflectă proprietățile esențiale ale lucrurilor. Ea constituie în cadrul metafizicii platoniciene un model și un principiu generator, nu numai al lucrurilor materiale, ci a tot ce există și se petrece în lumea noastră. Spre exemplu, dacă comparăm o tragedie a lui Sofocle cu o sculptură sau cu chipul unui om frumos : toate aceste lucruri au o anumită notă comună, aceea de a fi frumoase, de a participa la esența frumosului, la Ideea de frumos.

În ce constă această participare, în ce constă mecanismul generației lucrurilor și fenomenele empirice din aceste esențe ideale, asupra acestei chestiuni plutește în filozofia platoniciană o totală obscuritate. Știm însă că numărul Ideilor absolute în care Platon a identificat adevărata realitate este nelimitat, ele corespund tuturor generalităților, tuturor noțiunilor care pot fi concepute de mintea noastră pe calea generalizării și abstractizării.

În studiile asupra filozofului antic poate fi întîlnită adeseori, în legătură cu teoria platoniciană a Ideilor absolute, denumirea de „realism platonician". Să precizăm însă că această caracterizare nu are nimic comun cu ceea ce noi înțelegem prin termenul de realism, deoarece, urmînd o tendință care va exista și în filozofia scolastică, Platon înțelege prin realitate nu ceea ce aparține experienței, lumii înregistrate de simțuri, ci ceea ce posedă însușirea de a reprezenta esențe generale.

Problema ideilor în cadrul filozofiei platoniciene nu este așadar o problemă de logică, ci o problemă de metafizică, în sensul că toate ideile generale, concepute de spiritul nostru ar avea un corespondent în această lume a Ideilor absolute, a esențelor generale, care întruchipează după Platon suprema, adevărata realitate ; de fapt, este singurul mod de a exista autentic, în vreme ce realitățile aparținînd lumii sensibile, empirice, nu ar fi altceva decît pseudorealități, acestea avînd doar înțelesul unor umbre sau copii imperfecte ale Ideilor absolute.

★

Cu această orientare fundamentală, gîndirea platoniciană cunoaște însă o anumită evoluție în sensul adoptării unei perspective matematice care va complica sistemul. Ea ridică în chip firesc

problema relației dintre obiectele matematice și lumea suprasensibilă a Ideilor absolute, precum și a relației acestora cu ceea ce cunoaștem în lumea devenirii ca numere și figuri. Din relatările lui Aristotel care timp de 20 de ani fusese în preajma lui Platon, acesta ar fi identificat — ni se spune în *Metafizică* — obiectele matematice cu niște calități suprasensibile, în felul unor existențe pur calitative, ireductibile, sub raport cantitativ, unele la altele. Ideile de Număr și Figură ar fi, ca toate celelalte Idei platoniciene, veritabile substanțe, fiecare avînd o natură și o calitate proprie, absolute, imuabile și indivizibile prin definiție. Numerele ideale, de pildă, ar reprezenta forme sau tipuri de număr : Trei sau Triada, forma sau tipul oricărui „trei" ; Patru sau Tetrada, forma sau tipul oricărui „patru" ; numărul ideal zece sau Decada corespunde numărului perfect al pitogoricilor.

La rîndul lor Figurile ideale, Linia, Triunghiul, Tetraedrul etc... reprezintă modele absolute și individuale totodată, ale tuturor figurilor posibile.

Între aceste Numere și Figuri existente în felul celorlalte Idei absolute, pe de o parte, și numele și figurile sensibile, pe de altă parte, acelea cu care operează matematicianul nu sînt decît noțiuni abstracte, cu un caracter intermediar, reprezentînd ca atare puntea de legătură între cele două planuri extreme.

Asupra interesului manifestat de Platon pentru matematici aflăm nu numai din relatările lui Aristotel. Ample indicații în această privință se desprind din cuprinsul unor dialoguri ca *Republica* (cartea VII), *Fileb*, *Timeu*, acesta din urmă înfățișîndu-ne principiile unei cosmogonii aritmetice, în sensul unei încercări de matematizare a naturii, comparabilă cu înfăptuirile pitagoreicilor.

Cît de mult a prețuit Platon științele matematice rezultă și din inscripția care ar fi fost pusă la intrarea școlii sale : „Să nu intre sub acoperămîntul meu cine nu e geometru". Dar să facem precizarea că aceste științe nu erau prețuite pentru valoarea lor practică. Acest mod de a înțelege lucrurile era dealtfel respins și ironizat în *Republica* : aritmetica și geometria au un cu totul alt rol decît de a-i ajuta pe negustori în comerțul lor, sau pe strategi în manevrele armatelor ; mai presus de orice, ele trebuie să contribuie la înălțarea sufletului deasupra lucrurilor pieritoare, ajutîndu-l să cunoască ceea ce există dintotdeauna : „...ele îl obligă pe om să-și îndrepte privirea în sus, în loc să o coboare, așa cum se face de obicei asupra lucrurilor din lumea noastră" (*Republica*, VII, 527 b).

Din aceeași perspectivă, idealistă, era considerată utilitatea tuturor celorlalte științe, afirmîndu-se astfel antiteza ireductibilă

dintre realismul materiei și valoarea spiritului rațional. Ni se spune astfel în *Republica*, în legătură cu ceea ce constituie interesul și demnitatea astronomiei: „Crezi, așadar, că dacă cineva ar observa ceva privind de jos în sus ornamentele unui plafon, ar privi cu ochii sufletului și nu cu aceia ai corpului? ... Să fie admirate frumusețea și ordinea aștrilor cu care cerul e împodobit, nimic mai bine; dar cum la urma urmei aceștia nu sînt decît obiecte sensibile, doresc ca aceste obiecte să fie așezate cu mult mai prejos în raport cu frumusețea adevărată pe care o produc viteza și încetineala reală, în raporturile lor reciproce, precum și în mișcările pe care le comunică aștrilor, conform numărului adevărat și tuturor adevăratelor figuri".

Demonstrația matematică se dovedește a fi, după Platon, urmărind în această direcție inspirația pitagoreică, de o utilitate universală. Numai matematicile pot asigura oricărei științe, tuturor științelor, rigoare și independență. Ele sînt considerate totodată ca un exercițiu necesar al spiritului pentru ca acesta să se poată ridica la cunoașterea Ideilor absolute. Exercițiu pregătitor însă, înțeles nu ca o cale supremă, căci aceasta nu poate fi decît dialectica; metodă și știință totodată, singura care, respingînd ipotezele și urmele oricărui ecou, cît de îndepărtat, al lumii empirice, poate reuși să înalțe spiritul spre regiunea supremă a Ideilor absolute, în acea lume a transcendenței în care tronează Ideea Binelui.

★

Problema cunoașterii. În perfect acord și într-un raport de condiționare reciprocă cu această ontologie idealistă, tezele platoniciene despre cunoaștere nu fac decît să dea la iveală cu argumente noi, ingenioase și prin comparații plastice, cum este „mitul cavernei" din dialogul *Republica*, aceeași atitudine caracteristică apărătorilor idealismului.

Opunîndu-se teoriilor materialiste ale gînditorilor înaintați din antichitate, în primul rînd lui Democrit, Platon a tăgăduit valoarea științei despre lumea materială. Adevărurile științei supreme, pe care Platon o identifică cu cunoașterea Ideilor absolute, nu pot rezulta din experiență. Experiența, fenomenele lumii sensibile, tot ceea ce alcătuiește domeniul naturii nu poate fi decît obiectul unor pseudocunoștințe, simple păreri, cunoștințe veritabile fiind numai acelea ce se referă la treapta Ideilor absolute.

Iată deci, conform teoriei platoniciene despre cunoaștere, activitatea conștiinței, împărțită pe două planuri, rupte unul de altul

și de valoare inegală : planul cunoașterii senzoriale, care reprezintă domeniul „opiniilor", cunoștințe de o valoare relativă, și planul cunoașterii raționale, căruia Platon îi atribuie un caracter dialectic, dar care are un caracter net idealist, constînd în respingerea materialului dat de simțuri, în refuzul oricărui contact cu lumea externă, astfel că „eliberat" de „obstacole", sufletul nemuritor prin esență să poată contempla în voie ideile readuse în sfera conștiinței, idei cunoscute direct dintr-o viață anterioară, „înainte de a fi fost „condamnat" a sălășlui în „temnița" trupului.

Teoria despre stat. Există o legătură foarte strînsă între concepția politică a lui Platon, concepția despre stat expusă în *Republica* și în întreaga lui filozofie despre lume, suflet, morală și cunoaștere. Legătura este atît de strînsă, încît apare limpede că viziunea politică antidemocratică a lui Platon a constituit sursa principală de inspirație a filozofiei sale, dictîndu-i tezele de bază, precum și orientarea ideologică. O dovadă a acestui fapt o constituie însăși amploarea lucrărilor consacrate problemelor politicii, *Republica*, în primul rînd, și *Legile*, în afară de alte dialoguri anterioare, în care problema politică este frecvent abordată.

Concepția despre stat a lui Platon este o concepție aristocratică, avînd la bază ideea împărțirii oamenilor în clase suprapuse și recunoașterea dreptului pe care l-ar avea clasa conducătoare de a ține poporul în supunere. Considerații de ordin psihologic constituind o teorie asupra sufletului, precum și altele de domeniul Eticii au rolul de a justifica această concepție politică. Tratînd problema sufletului, Platon ne spune că el ar fi format din trei părți: Rațiunea, Instinctele nobile, în primul rînd curajul, Pasiunile sau poftirile inferioare, strîns legate de legile trupului.

Celor trei facultăți ale spiritului uman le-ar corespunde, după Platon, în statul ideal, trei clase sociale :

Magistrații, filozofii care încarnează virtuțile Rațiunii, recrutați din pătura aristocrației, lor revenindu-le, datorită faptului că s-au consacrat activității celei mai nobile, activitatea filozofică, dreptul de a exercita guvernămîntul politic. Întreaga putere de stat, puterea legislativă și puterea executivă, trebuie să aparțină, după Platon, acestei elite sociale reprezentată de filozofi. Dar, pentru a guverna nestingheriți, la adăpost de grijile obișnuite, Platon era de părere că magistrații-filozofi nu trebuie să aibă nici familie, nici proprietate particulară. Admite așadar existența unei anumite forme de comunism, un comunism aplicat în modul de organizare a vieții celor care conduc destinele societății, după cum admite un comunism limitat la educația în comun a copiilor.

Îndeplinind o funcție intermediară pe planul vieții sociale între categoria celor care dețin puterea și categoria acelora care sînt sortiți muncilor inferioare, *clasa războinicilor* întruchipează voința și curajul. Rolul principal al acestei categorii sociale este de a asigura pază externă a cetății și, totodată, dominația magistraților-filozofi asupra producătorilor de bunuri materiale.

A treia clasă, *demosul*, formată din agricultori, negustori, muncitori și sclavi, reprezintă un material uman inferior, subordonat claselor „de sus", deoarece acestei clase îi este destinat rolul cel mai umilitor, acela de a asigura prin munca sa hrana, existența materială a conducătorilor. Demosul este privit astfel cu dispreț de către Platon, socotit incapabil de virtuți superioare în viața morală.

În cartea a VIII-a a *Republicii* Platon ne descrie și alte tipuri de stat, considerate inferioare în raport cu statul condus de filozofi. Prezentate în ordinea valorii lor descrescînde, aceste tipuri de stat sînt : timocrația, oligarhia, democrația și tirania.

Timocrația este forma cea mai apropiată de „statul ideal". Ea are în comun cu guvernămîntul aristocratic respectul autorității, disprețul muncii și artelor mecanice, exerciții gimnastice, dar nu cultivă filozofia și nu stimulează pe filozofi, preferînd pe soldați (ex. Sparta, Creta).

Oligarhia — regim bazat pe avere și exploatare bănească de către o minoritate (ex. Sparta din timpul lui Platon).

Democrația — (existentă în Atena) regim al bunului plac în care fiecare face ce vrea, totul fiind îngăduit și justificat. Anarhică și flexibilă, democrația realizează — după Platon — „miracolul" de a reduce la același nivel pe egali și inegali.

Tirania — în care conducerea aparține unei singure persoane. Aceasta este forma cea mai detestabilă de guvernămînt — după Platon. Aici, cineva s-a impus la putere profitînd de lupta partidelor. Tiranul, inamic al celor bogați, le confiscă averile, pretinzînd că este sprijinitorul poporului.

★

Ducînd mai departe tradiția învățămîntului socratic, Platon a fost fondatorul unei doctrine morale, care, pînă la un punct, poate fi considerată ca rezultanta unor influențe anterioare : de la pitagoreici preia ideea existenței unei ordini de esență matematică imanentă universului fizic, precum și aceea conform căreia sufletul, principiul spiritual, ar sălășlui în trup ca într-o închisoare ;

aspirînd la eliberarea pe care n-o poate obține decît cu prețul acceptării unor reguli stricte de conduită, implicînd respectul ordinii matematice, al solidarității, al justiției — virtute fundamentală în statul aristocratic visat de Platon — stăpînire de sine ce merge pînă la ascetism etc... sufletul ar cunoaște după moartea trupului o serie de reîncarnări succesive.

În această direcție de preocupări, influenței socratice îi revine un rol considerabil: de la magistrul său, Platon preia teza după care morala este o știință de însemnătate teoretică și practică totodată, omul acționînd corect atunci cînd voința lui este luminată. Din această perspectivă știința apare ca un ansamblu de propoziții generale, în care se reflectă „legile ne-scrise" și imperative ale ordinii universale. Concepția asupra științei este însă inseparabil atașată convingerilor politice conservatoare ale lui Platon și intențiilor sale de reformă socială în sensul instaurării unui stat al aristocrației. În acest aspect se evidențiază deosebirea, ceea ce Platon adaugă învățămîntului socratic: problema care-l frămînta de la început a fost, ca și în gîndirea socratică, aceea a unității dintre teorie și practică; rezolvarea ei, la Socrate, presupunea răspunsul la grave dificultăți speculative, o metafizică am spune, dar care rămînea virtuală. Platon o dezvoltă în direcția unei metafizici idealiste ale cărei linii directoare manifestă certe afinități cu filozofia eleată; deasupra universului fenomenal, dat de simțuri, antrenat în fluxul și refluxul unei permanente deveniri, căreia, spre deosebire de Heraclit, nu-i recunoaște decît înțelesul unei funciare irealități, Platon înalță edificiul Ideilor absolute, o lume a permanențelor imuabile, reclamată de exigențele sale cele mai intime, morale și politice. Fundament al realității lucrurilor, Ideea se oferă intelectului uman, care se poate apropia de ea pe calea unei dialectici ascendente. Astfel că ierarhiei formelor inteligibile îi corespunde seria reprezentărilor, care, pornind de la imagini, ajunge — printr-un proces de continuă decantare intelectuală, la nivelul celor mai abstracte noțiuni. Țința supremă spre care este atras spiritul uman, în efortul de a se înălța la contemplarea realităților absolute, o constituie Ideea Binelui, scop suprem la care — după Platon — tinde tot ceea ce este și tot ceea ce devine; *Binele* reprezintă incomparabil mai mult decît celelalte Idei; el este rațiunea însăși a oricărei existențe și a oricărei științe, a științei morale în primul rînd, principiu de cunoaștere deci, și normă a conduitei morale. Distanța dintre morala platoniciană și o morală științifică, realizată în sensul strict al cuvîntului, este inco-

mensurabilă ; tăgăduind valoarea oricărui criteriu sau norme inspirate de analiza realității empirice, social-istorice, concepția platoniciană evidențiază din plin trăsăturile unei morale a transcendenței. Nu printr-o acțiune concretă, de ameliorare a condițiilor existenței reale, omul și-ar putea modifica destinul, ci prin intermediul unei ascensiuni spirituale, în lumea Ideilor absolute, ascensiune al cărei instrument adecvat îl reprezintă metoda dialectică. Prin intermediul dialecticii omul poate ajunge la acea culme supremă în care, ca într-un moment de extaz, se dezvăluie privirii existența în starea ei pură, ideală, inaccesibilă percepției senzoriale, ceea ce „nu are culoare, nici formă, nici nu este tangibil" (*Banchetul*). Dialectica reprezintă totodată calea mîntuirii, la capătul căreia sufletul, divin prin esență, își regăsește adevărata patrie. Aici, în lumea simțurilor, el nu este decît prizonierul trupului, acea „peșteră întunecoasă", sursă a tuturor iluziilor care ne țin înlănțuiți ; dincolo este lumea inteligibilității perfecte, a unor divine armonii, lumea Binelui absolut, a cărui cunoaștere, singura, poate reda sufletului libertatea la care aspiră. Omul să asculte cuvîntul înțeleptului care a frecventat aceste orizonturi ; să facă efortul de a da la iveală ceea ce zace ascuns și este mai valoros în conștiința sa ; nu ceea ce îl atașează de prezent, ci reminiscențele unei vieți anterioare cînd ar fi cunoscut condiția unei existențe independente de trup. Purificarea, acel „catharsis" de care vorbește Platon, ar avea menirea de a restabili ceea ce este divin în om, eliberîndu-i sufletul de orice deformare suferită în timpul vieții terestre. Termenul de „catharsis" este împrumutat de la teologi, dar Platon îi dă o semnificație oarecum diferită : ceea ce trebuie combătut, nu sînt păcatele comise prin acțiunea unor demoni răuvoitori, ci „infirmități" ale facultății de cunoaștere, constînd în interesul și atașamentul față de realitățile lumii sensibile. Calea Binelui și a Virtuții constă — după Platon — tocmai în desprinderea de această lume pentru ca la adăpost de ceea ce este „impur" și „degradant", sufletul să se poată bucura de ceea ce este perfect și etern, lumea Ideilor Absolute. Binele constă așadar nu în integrarea individului în societate, în lumea înconjurătoare, ci în evadare, într-o „fugă" posibilă pe calea unui proces pur rațional (Teetet) ; o dialectică a spiritului și inimii, a Rațiunii și Iubirii, constînd în trecerea treptată, din condiție în condiție, într-o lume a valorilor spirituale, o lume a perfecțiunilor imperisabile, incomparabile cu lumea noastră, în care totul este fragil și efemer. La capătul acestui efort sufletul se află în posesia unui deplin echilibru intern, a unității și fericirii la care rîvnește înțe-

leptul ; şi poate, după moartea trupului — credinţă pe care Platon o compară cu un „admirabil risc" (*Phedon*) — va cunoaşte fericirea supremă, a contactului cu lumea Ideilor Absolute.

★

În filozofia Greciei antice lupta dintre materialism şi idealism a reflectat opoziţia dintre aristocraţia conservatoare şi democraţia progresistă, în cadrul unei orînduiri sclavagiste. Filozofi idealişti ca Parmenide sau Platon au fost pe plan ideologic exponenţi ai aristocraţiei, ai tendinţelor şi năzuinţelor ei politice, şi această orientare s-a reflectat în chip inevitabil în structura operei pe care au fondat-o. Reprezentanţii materialismului, dimpotrivă, au reflectat în opera lor ideologia democraţiei progresiste, militînd pentru dezvoltarea forţelor de producţie ale societăţii şi pentru elaborarea unei concepţii ştiinţifice despre lume. În cadrul mişcării de idei materialiste, rolul cel mai important în dezvoltarea filozofiei greceşti din perioada clasică l-au avut Leucip şi Democrit.

Fie că e vorba de ontologie, de teoria cunoaşterii sau de morală, neîncrederea în datele experienţei concrete şi aspiraţia către o lume de valori absolute, învestite cu atributul realităţii supreme, constituie laitmotivul şi trăsătura definitorie, fundamentală, a idealismului platonician. Ideile absolute există prin ele însele, într-un spaţiu al transcendenţei, separate de lucrurile şi fenomenele lumii sensibile cărora nu li se recunoaşte decît o realitate de împrumut. Ele sînt tiparele eterne şi imuabile după care au luat naştere lucrurile „sensibile", şi totodată principiile cărora trebuia să li se conformeze conduita umană. În raport cu această lume a absolutului, lumea experienţei, în întregimea ei, nu are decît înţelesul unui simbol, al unei vaste alegorii. Observînd ceea ce se petrece în experienţă, pe filozof nu-l interesează de fapt decît Ideea exprimată în lucruri, ceea ce se află „dincolo", în acelaşi fel în care cineva contemplă portretul unui prieten, atîta vreme cît nu se poate bucura de prezenţa lui imediată ...

Oricîte obiecţii pot fi aduse însă acestei ontologii a Ideilor absolute, nu pot fi trecute implicaţiile ei pozitive, etern valabile, pe care le-a avut în vedere, fără îndoială, Karl Marx, atunci cînd afirma că „Sistemul filosofic al lui Platon ... se apropie de desăvîrşire prin caracterul său atotcuprinzător". Este vorba în primul rînd de imensa contribuţie adusă de Platon în istoria dialecticii, chiar dacă aceasta s-a definit din perspectiva unei ontologii idealiste.

Să reţinem apoi ceea ce poate fi desprins ca pozitiv din îndemnul lui Platon de a ne ridica prin observarea lumii şi a sufletului

nostru, la contemplarea Ideilor eterne, a acelei lumi de valori absolute, în frunte cu aceea a Binelui, pentru a ne orienta conduita pe calea perfecțiunii. Lăsînd la o parte tot ceea ce ține de domeniul metafizicii în viziunea platoniciană asupra realității exterioare ca și interioare, să recunoaștem existența facultății pe care o posedă sufletul uman de a se ridica la ideea de mai bine, de perfecțiune, precum și necesitatea acestei credințe în efortul de perfecționare a vieții sociale, ca și a conduitei morale a omului.

MATERIALISMUL ATOMIST

Leucip (500—440), era contemporan cu Anaxagoras și Empedocle, mai în vîrstă cu patruzeci de ani decît Democrit. El are meritul de a fi fost primul care a emis ideea structurii atomiste a universului și tot el a fost cel care a dat o expresie categorică principiului cauzalității: „Nici un lucru nu apare fără cauză, ci totul apare cu anumită rațiune și în virtutea necesității".

După cum ne informează Teofrast, Leucip ar fi fost autorul unor scrieri filozofice intitulate *Marele sistem al naturii* și *Tratat asupra Rațiunii*, scrieri care ulterior vor fi încorporate operei mult mai ample a elevului său, Democrit. Continuînd și dezvoltînd ideile lui Leucip, **Democrit din Abdera** (460—370) a fost cel mai strălucit exponent al materialismului antic. Prin vastitatea enciclopedică a cunoștințelor sale, prin profunzimea tezelor sale despre structura atomistică a universului și determinismul lumii externe, Democrit a dat cea mai înaltă expresie teoretică — pentru acea vreme — aspirațiilor științifice și progresiste ale epocii.

Profunzimea gîndiri, cultura enciclopedică și interesul multilateral i-au permis lui Democrit să întreprindă cercetări și să aducă soluții noi, constructive, în toate ramurile științei și filozofiei din acea vreme: în cosmologie, logică, fizică, biologie, matematică, etică, sociologie, pedagogie.

Marx și Engels l-au caracterizat, cu drept cuvînt, ca „un cercetător empiric al naturii și cea dintîi minte enciclopedică la greci". În concepția sa despre natură, Democrit pornește de la tezele lui Leucip despre atomi, integrînd aceste idei de bază într-o doctrină materialistă, extrem de amplă, adîncită și multilaterală, prin varietatea aplicațiilor ei.

La baza întregii existențe — afirmă Democrit — stau două principii : *plinul* și *vidul*. Plinul reprezintă existența propriu-zisă, materia compactă. Dar nici vidul nu este lipsit de proprietatea existenței, așa după cum credeau eleații. Atît plinul cît și vidul sînt pentru atomiști principii indispensabile în formarea lucrurilor. Între aceste două aspecte ale realului nu există un raport de exclusivitate. Vidul nu e în afara plinului, ci dimpotrivă se întrepătrunde cu acesta. Numai astfel este posibilă divizarea, separarea plinului în particele infime, atomii — corpuscule indivizibile — care prin mișcarea lor în vid dau naștere multiplicității lucrurilor din natură. Atomul reprezintă ultima particică în care poate fi descompus un lucru material. El este purtătorul a numeroase proprietăți : *indivizibilitate* — atomul e o realitate simplă, nedecompozabilă ; *etern* — fără început și sfîrșit în timp ; *plinătatea* — vidul e în afara atomului căci altfel ar fi divizibil ; *mărimea ; forma ; mișcarea în spațiu și timp ; greutatea* — deși indivizibil, atomul nu poate fi confundat cu un punct matematic, fiecare atom avînd o masă proprie.

Datorită greutății lor, atomii sînt în continuă mișcare. Aceasta se produce într-un spațiu infinit, ca un fenomen natural, ca o proprietate a cărei manifestare este condiționată de existența greutății atomului. Prin căderea lor în vid, atomii avînd formă și greutate diferită — sau asemănătoare — se ciocnesc între ei și se unesc, formînd infinita diversitate de corpuri și fenomene naturale. Deosebirea esențială rezidă, după Democrit, în finețea atomii care seamănă între ei formează corpuri stabile — pe baza unei coeziuni pur mecanice, iar cei care nu seamănă și se întîlnesc formează conglomerate incoerente, nedurabile. Prin combinările lor mecanice, care sînt atît de variate, atomii dau naștere nu numai diferitelor lucruri cunoscute în experiență, ci și nenumăratelor lumi care populează spațiul vid. Nu există deci o singură lume, ci o multitudine de lumi care coexistă, sau se succed unele după altele. Fiecare lume, cu organizarea ei proprie, înscrisă într-un anumit interval de timp, ia naștere ca urmare a unui vîrtej atomic care se produce în diferite puncte ale universului. Ca urmare a acestui vîrtej, atomii asemănători se unesc între ei și prin această unire iau naștere cele patru elemente principale : apa, focul, aerul și pămîntul. Această explicație cosmogonică este fără îndoială naivă în litera ei, dar o vom aprecia ținînd seama de spiritul de care era animată, pentru tendințele care i-au stat la bază, de a elimina din ipotezele explicative asupra universului apelul la vreo forță supranaturală, pentru a căuta să rezolve pro-

blema originii și dezvoltării universului într-o manieră naturalistă, științifică.

Vom reține din cele arătate mai sus unele idei deosebit de valoroase, care au marcat conținutul doctrinei cosmologice a lui Democrit.

a) Ideea structurii materiale a universului, idee a cărei valoare științifică rezultă din preocuparea de a fundamenta generalizările teoretice pe sugestiile experienței, chiar dacă rezultatele la care a ajuns Democrit, așa cum s-a întîmplat și cu ceilalți filozofi ai epocii, se împletesc cu o considerabilă doză de speculație.

b) Teza despre caracterul infinit și etern al spațiului și al timpului, coordonate ale universului pe care Democrit și Leucip, spre deosebire de filozofii idealiști, le-au conceput ca niște dimensiuni obiective ale universului material. Putem spune că, pentru prima oară în istoria gîndirii omenești, problema spațiului și timpului a fost formulată în chip clar și rezolvată în direcția unei interpretări științifice.

Prin spațiu Democrit înțelegea, în primul rînd, vidul cosmic, marele vid care face posibilă mișcarea veșnică a atomilor. Dar prin spațiu, materialismul antic mai înțelegea și intervalele goale, vidul intern dinăuntrul corpurilor, ceea ce face posibilă dilatarea și comprimarea lor.

În ceea ce privește timpul, acesta era caracterizat, de asemenea, ca o realitate pozitivă, inerentă universului material. Se manifestă însă din nou în cadrul acestei doctrine ideea distincției — ceea ce constituie o limitare a acestei viziuni — dintre durata limitată a fiecărei lumi și eternitatea universului, a marelui univers.

c) *Mișcarea atomilor* nu se produce la întîmplare, ci conform unei necesități pe care Democrit a conceput-o sub forma celui mai riguros mecanicism. „Democrit înlăturînd cauza finală, reduce tot ce se petrece în natură la necesitate", afirma Aristotel.

Recunoașterea cauzalității obiective în producerea fenomenelor, a determinismului natural, a constituit una din cele mai importante cuceriri ale materialismului atomistic. Vom aprecia cum se cuvine această idee dacă vom ține seama că întreg progresul științific de pînă astăzi s-a manifestat, în primul rînd, în direcția cercetării și stabilirii cauzalității obiective a fenomenelor. Prin afirmarea acestei teze a cauzalității obiective Democrit a dat o lovitură puternică idealismului și religiei, ideii de hazard irațional și cauzalitate supranaturală. Cauzalitatea democritiană este diametral opusă ideii de hazard, în sensul posibilității unor apariții nedeterminate; devine astfel inteligibilă regularitatea fenomenelor naturii, de care se leagă activitatea productivă a omului, precum

și responsabilitatea faptelor morale. Dar pentru a evita și lichida ideea hazardului irațional și a finalității, Democrit a lunecat în cealaltă extremă, tinzînd să dea ideii de necesitate caracterul unei concepții fataliste. În felul acesta, desfășurarea „necesară" a universului atomistic apare ca ceva predeterminat, idee greșită care reintroduce într-un anumit fel perspectiva neștiințifică a destinului.

În strînsă legătură cu aspectul menționat, o altă limitare caracteristică a cauzalității democritiene o constituie caracterul ei pur mecanicist. În cadrul teoriei lui Democrit, mișcarea e legată de materie — masa infinită a atomilor — dar nu în sensul unui atribut care ar ține de esența acestor particule materiale, concepute ca imuabile prin substanța lor, ci ca un rezultat pur mecanic al greutății lor diferite, de care depinde deplasarea în vid.

★

Despre suflet. În acord cu întreaga orientare a atomismului pe care l-a fondat, Democrit a considerat sufletul tot ca o substanță materială, de o esență însă mai subtilă decît aceea a corpului, de care este indisolubil legat. Între aceste două aspecte ale ființei umane, deosebirea esențială rezidă, după Democrit, în finețea atomilor care formează substanța sufletului. Considerînd sufletul ca un principiu activ, dinamizant, al trupului, Democrit a asimilat atomii de suflet cu niște particule sferoide, volatile, extrem de mobile și subtile.

În ceea ce privește problema raportului dintre suflet și corp, aceasta era rezolvată prin prisma unui mecanicism naiv: atomii sufletului — ne spune Democrit — se întrepătrund cu atomii trupului, pătrunzînd în intervalele lor, cîte un atom psihic între doi atomi corporali. În anumite organe însă, concentrarea lor este mai mare și forța lor mai activă, cum se manifestă, de pildă, gîndirea în creier, mînia în inimă, dorința în ficat. Menținerea într-o stare normală de funcționare a sufletului este condiționată de un proces de reîmprospătare a atomilor psihici prin intermediul respirației, care introduce în corpul uman atomi din afară, corespunzători cu substanța sufletului. Rezultă astfel — și aici vedem o altă limitare a materialismului lui Democrit — că sufletul ar fi răspîndit în mediul înconjurător, că și vegetalele ar avea suflet și că în cele din urmă, în natură totul trăiește și simte. În mod vizibil, materialismul lui Democrit urmează aici linia unei interpretări hilozoiste, pe care am constatat-o și la reprezentanții materialismului ionian. Dar, în ciuda acestei inconsecvențe, filozofia democritiană păs-

trează în esența ei o orientare materialistă și deterministă, ceea ce explică faptul că a putut juca un rol extrem de activ în lupta ideologică contra religiei și idealismului, sub toate formele acestuia.

★

Concepția despre cunoaștere. Problema cunoașterii, mai precis a operațiilor care stau la baza procesului de cunoaștere și a valorii lor, a constituit una din preocupările principale ale lui Democrit. Mai mult decît predecesorii săi, a cercetat îndeaproape natura și rolul celor două căi principale prin care se efectuează cunoașterea lumii — simțurile și gîndirea, pentru a scoate în relief dependența lor de realitate, precum și legătura lor reciprocă.

Evident, din perspectiva științei actuale, rezultatele concrete la care a ajuns teoria democritiană asupra cunoașterii ne apar naive, dar ele trebuie apreciate pozitiv, dacă vom ține seama de tendința care a stat la baza acestei interpretări. Într-adevăr, Democrit a subliniat importanța senzațiilor ca treaptă primordială a cunoașterii, precum și legătura lor indisolubilă cu gîndirea, ceea ce a însemnat de fapt recunoașterea însemnătății aportului senzorial în elaborarea unei imagini valabile asupra lumii.

În conformitate însă cu orientarea mecanicistă a gîndirii sale, Democrit a căutat să explice senzațiile printr-un fenomen de contact. Orice modalitate de acțiune, orice proces de cauzalitate, implicit ceea ce se produce pe terenul cunoașterii, ar fi rezultatul contactului dintre lucruri. La rîndul ei, senzația ar fi produsul unui contact între lucrurile din afară și organul de simț corespunzător. Dar, cum nu toate organele de simț realizează acest contact într-o formă imediată, Democrit a presupus existența unor emanații (idoli, simulacre), provenind de la lucrurile din afară și care ar pătrunde prin porii organelor de simț, cu o condiție însă : să existe o corespondență între structura obiectului care acționează din afară și structura organului de simț.

Înțelegînd însemnătatea activității senzoriale în procesul de cunoaștere a lumii și căutînd să dea o interpretare mecanicistă mecanismului de producere a percepției senzoriale, Democrit a susținut în același timp caracterul oarecum relativ, sub raportul valorii, al datelor furnizate prin activitatea organelor de simț. Ceea ce înseamnă că simțurile ne pot înșela. Referindu-se la acest aspect, Democrit ne spune că senzația reprezintă un mod de cunoaștere obscură, incapabilă prin ea însăși să redea o imagine exactă despre adevărata realitate, constituită în esența ei din atomi și vid. Numai gîndirea poate pătrunde în tainele adînci ale realității pentru a stabili o icoană veridică asupra ei.

Rezultă în acest caz că în ceea ce privește atitudinea lui Democrit în problema valorii senzațiilor, ea se definește la intersecția unor tendințe diferite: pe de o parte, senzația este o stare subiectivă, variind după timp și dispoziția subiectului; dar tot Democrit recunoaște și caracterul obiectiv al senzației, al percepției, atunci cînd, vorbind despre diversitatea datelor senzoriale admite că aceasta depinde foarte strîns de figura, de ordinea, de volumul și de poziția atomilor emanați de obiectele înconjurătoare, ceea ce înseamnă, de fapt, a-i recunoaște un anumit caracter de obiectivitate.

Deși Democrit a așezat gîndirea mai presus de senzații, este totuși interesant și semnificativ faptul că el atribuie gîndirii o natură asemănătoare senzațiilor pe care se sprijină. Ca și senzațiile, al căror material îl prelucrează în vederea cunoașterii adevărului, gîndirea constituie după Democrit tot un fenomen material, o modificare a sufletului produsă de acțiunea mecanică a evenimentelor externe. În gîndire a văzut însă Democrit facultatea superioară, capabilă să pătrundă în orizonturile cele mai adînci ale realității; numai prin gîndire mintea omenească poate ajunge la concluzia că realitatea, în fondul ei adevărat, e formată din atomi și vid.

Dar, pentru ca gîndirea să poată reflecta cu obiectivitate ceea ce are loc și ceea ce există în afara ei, este necesar ca sufletul să se afle la o „temperatură" potrivită. Atunci cînd este prea „cald" sau prea „rece", el nu poate fi decît într-o stare improprie cunoașterii exacte. Dacă obiectele din afară au darul de a încălzi sufletul peste măsură sau dacă întreține o stare de răceală, atunci gîndirea nu poate să ajungă decît la idei eronate despre lucruri și lume. Temperatura moderată constituie condiția indispensabilă atingerii unui ideal de obiectivitate.

Explicația pe care o dă Democrit obiectivității este desigur naivă, dar sub această naivitate aparentă se ascunde totuși intuiția unui adevăr psihologic. Nu presupune oare obiectivitatea un anumit echilibru sufletesc, acea dispoziție moderată care ia naștere atunci cînd omul se află la adăpost de dublul pericol: atît al indiferenței totale, cît și de acela al unor porniri subiective, pătimașe, care l-ar împiedica să cunoască aspectele adevărate ale lucrurilor? Este cert că nici amestecul pasiunilor (temperatura prea înaltă), nici indiferența totală nu sînt condiții proprii pentru reflectarea și cercetarea rodnică a adevărului.

Recunoscînd supremația gîndirii pe planul cunoașterii, Democrit a sesizat așadar, deși explicațiile date ne apar naive din punct de vedere științific, condițiile necesare exercițiului corect al gîndirii și dificultățile pe care aceasta le poate întîmpina în tendința

ei spre o cunoaștere cît mai fidelă a realității. Democrit și-a dat seama, și a mărturisit acest lucru, că adevărul nu poate fi atins cu ușurință și dintr-o dată, așa cum au susținut adeseori adepții unei filozofii mistice și iraționaliste; el a sesizat faptul că progresul cunoașterii este fructul unui efort metodic, al unei aprofundări progresive și sistematice, prin care adevărul poate fi cucerit treptat. Din acest punct de vedere, departe de a fi un gînditor sceptic, Democrit și-a dat seama de dificultățile inerente procesului de cunoaștere, dar și-a exprimat convingerea că omul este capabil totuși să pătrundă cu mintea lui pînă la esența lucrurilor. „Adevărul e ascuns în adîncime, spune Democrit, și cei care-l caută sînt asemenea scufundătorilor din Delos..."

★

Ideile social-politice. În bogata operă a filozofului antic pot fi întîlnite numeroase observații și reflecții privind toate domeniile cercetării. Din analiza lor se desprinde o atitudine progresistă în ceea ce privește rolul acordat valorilor de cultură, necesitatea promovării unei concepții științifice despre lume etc., dar pot fi constatate în problemele de ordin social-politic, odată cu simpatia manifestată pentru regimul democratic, unele idei contradictorii.

Într-adevăr Democrit a fost un partizan al democrației, înțelegînd și apreciind binefacerile unui regim de libertate politică, dar să nu pierdem din vedere că el a pledat pentru o democrație sclavagistă, considerînd de un deosebit interes problema întăririi și apărării statului sclavagist. „După cum sînt legi împotriva animalelor și lighioanelor răufăcătoare pentru om, tot așa, cred eu, trebuie să se facă și cu oamenii".

Observînd inegalitățile sociale și materiale dintre oameni, Democrit și-a dat seama de necesitatea unei îndreptări a lucrurilor, dar a văzut remediul nu într-o schimbare structurală a societății, ci în generozitatea celor avuți: „Dacă cei bogați s-ar putea hotărî să împartă ceva din avutul lor celor săraci, să-i ajute și să le arate bunăvoință, s-ar ivi numaidecît mila, solidaritatea, înfrățirea, ajutorul mutual, înțelegerea între cetățeni și atîtea alte lucruri bune pe care nimeni n-ar fi în stare să le numere pînă la capăt".

Este neîndoielnic că statul pe care îl apără Democrit este bazat pe exploatarea sclavilor și despre aceasta el a spus: „Folosește-te de robi ca de membrele trupului tău, folosind pe unul pentru o treabă, pe altul pentru alta".

Cu toate aceste limite și contraziceri, Democrit a fost un fervent apărător al democrației, pe care a proslăvit-o și a prețuit-o ca pe

un bun suprem. „Sărăcia, dar, în democrație e cu atît mai de preferat decît așa-zisa fericire la curtea tiranilor, pe cît este de preferat libertatea unei vieți de rob".

În contextul acestor reflecții referitoare la viața socială și-au făcut loc și unele observații privind problemele educației. În această ordine de idei, Democrit și-a manifestat convingerea fermă în educabilitatea omului, și, în legătură cu aceasta, în eficacitatea mediului în ceea ce privește opera de transformare a ființei umane: „Oamenii devin capabili mai mult prin exercițiu, decît prin însușiri ereditare".

Opunîndu-se aristocrației, care a manifestat o atitudine de dispreț față de masele populare și de neîncredere în puterea educației, Democrit a crezut în valoarea maselor și în capacitatea lor de a se ridica prin mijlocirea actului educativ la înțelegerea și promovarea valorilor de cultură. „Natura și educația au o anumită asemănare, căci și educația transformă omul, iar prin această transformare, se creează o a doua natură".

Idealul spre care trebuie să tindă educația se încadrează în principiile unei morale, care a condamnat alunecarea omului spre poziții extreme, recomandînd practica moderației, a virtuților prin care se întreține și se promovează o stare de echilibru sufletesc. Fără îndoială că această morală a echilibrului, așa cum a fost înțeleasă de către Democrit, se atașează prin anumite trăsături unei poziții individualiste, fără a fi totuși vorba de apologia unei atitudini antisociale, a unor manifestări care l-ar situa pe individ pe un plan conflictual sau de izolare față de societate; Democrit însuși a înțeles și a recomandat participarea politică a individului uman la treburile statului. Traiul în societate și activitatea creatoare în slujba unui ideal social au fost considerate ca aspecte pozitive, absolut necesare și naturale pentru ființa umană. Ca filozof materialist și progresist Democrit nu putea gîndi altfel; deoarece, din momentul în care întreaga realitate se reduce la materie, din momentul în care sufletul dispare odată cu trupul, tot efortul uman trebuie să se îndrepte spre ameliorarea condițiilor din această viață.

★

La originea războiului peloponesiac (431—404 î.e.n.) a fost lupta pentru supremație economică, politică și militară dintre Atena și Sparta, cele două puteri principale din Grecia antică. După o serie de bătălii în care ambele cetăți cunoscuseră victorii și înfrîngeri, Atena a fost înfrîntă, capitulînd în anul 404 î.e.n.

Sparta dobîndește supremația asupra tuturor cetăților grecești, ceea ce a însemnat dezlănțuirea unei veritabile terori din partea aristocrației spartane. Corupția domnea în sînul acestei clase, lacomă de averi și onoruri. Jaful practicat pe seama poporului a dus la decăderea economică, mai ales în acele cetăți a căror activitate principală era comerțul maritim. Decăderea economică, lupta de clasă între bogați și săraci, dintre proprietarii de sclavi și sclavi au definit aspectele principale ale unei crize extrem de grave care s-a produs în viața cetăților grecești și care va duce treptat la subminarea polisului.

Criza politică și economică va atinge un punct culminant atunci cînd întreaga Grecie va cădea sub stăpînirea macedoneană. După lupta de la Cheroneea, Macedonia ajunge stăpîna Greciei. Congresul din Corint (337 î.e.n.) este convocat de Filip pentru a proclama pacea între toate statele grecești și a pregăti expediția împotriva Persiei. Prin învingerea acestei mari puteri asiatice, Imperiul macedonean s-a extins asupra unui teritoriu imens și dominația asupra Greciei se va exercita nestăvilit. Acestea au fost în linii mari evenimentele social-politice ale epocii în care și-a făcut apariția filozofia lui Aristotel.

Aristotel (384—322 î.e.n.) era originar din Stagira, colonie grecească situată în Peninsula Calcidică (Macedonia). Tatăl lui Aristotel, Nichomach, fusese medicul regelui Filip. Bunicul său fusese tot medic ; este probabil ca acest șir de medici să fi avut un anumit rol, prin exemplul unei activități pozitive, în orientarea mai realistă a gîndirii lui Aristotel. La 17 ani părăsește orașul natal pentru a-și completa educația și se statornicește la Atena, bucurîndu-se de o anumită independență materială.

Interesul pentru filozofie l-a determinat să intre în Academia lui Platon. Timp de aproape 20 de ani urmează cursurile acestei academii, cucerind stima tuturor pentru erudiția lui neobișnuită și pentru excepționalele sale calități intelectuale.

E de la sine înțeles că acest stagiu la Academia lui Platon nu putea să nu aibă o anumită influență asupra gîndirii lui Aristotel ; dar înclinația sa pozitivă spre studiul faptelor, spre o interpretare realistă a naturii, a contrabalansat această influență.

În anul 347 î.e.n., anul morții lui Platon, Aristotel părăsește Atena pentru a întreprinde o serie de călătorii. S-ar putea presupune că sub influența exemplului lui Platon ar fi avut dorința la rîndul său de a cunoaște mai îndeaproape unele forme de stat și de conducere. Răspunzînd insistenței regelui Filip, devine educator al fiului său, Alexandru. După moartea lui Filip, Aristotel revine la Atena, unde înființează propria sa Academie, Lykeion.

Un aspect nou apare în metoda de învățămînt: obiceiul de a discuta probleme filozofice în timpul plimbărilor prin grădină (*peri-paleo* = a se plimba).

În Atena existau din timpul lui Pericle două partide politice: partidul promacedonean și partidul antimacedonean. Cel din urmă era un partid democratic (condus de către Demostene) din care făceau parte negustori, proprietari de ateliere — inamici ai aristocrației din Atena. Partidul promacedonean era compus din aristocrați și mari proprietari de sclavi. Aristotel nu a jucat un rol activ în viața politică, dar a împărtășit ideile partidului promacedonean, ceea ce va atrage asupra sa grave persecuții. S-a văzut silit să părăsească Atena încredințînd conducerea Lyceului lui Teophrast, refugiindu-se într-o localitate obscură (Calcis), unde-și sfîrșește viața în scurt timp.

★

Opera lui Aristotel impresionează prin amploarea și adîncimea preocupărilor, prin mulțimea cunoștințelor și importanța contribuțiilor originale. Cu drept cuvînt Marx l-a socotit „cel mai mare cugetător al antichității".

În toate domeniile pe care le-a cercetat, Aristotel s-a manifestat atît ca om de știință care ne impresionează prin erudiția sa, prin vastitatea materialului cercetat și orientarea materialistă a interpretării, cît și ca filozof care a știut să desprindă din bogăția amănuntelor perspective largi, creatoare, ridicîndu-se pînă la cel mai înalt nivel pe care-l putea atinge reflecția filozofică de atunci.

Aristotel a îmbrățișat întreaga știință a epocii sale, a deschis orizonturi noi, i-a dat un caracter riguros și mai sistematic. A conceput filozofia ca o știință a universului, căutînd să-i asigure o orientare pozitivă, mai realistă decît pînă atunci.

În ceea ce privește opera scrisă a lui Aristotel, ea a avut o soartă mai puțin fericită decît aceea a lui Platon. Sînt cunoscute astăzi și atribuite filozofului stagirit aproximativ 160 de lucrări, deși, după unele păreri, această operă ar fi totalizat vreo mie de scrieri, de proporții mai mari sau mai reduse.

Aristotel a fost autorul unor scrieri de tot felul, nu numai filozofice. A scris și poeme, a scris discursuri, opere de erudiție și lucrări esoterice, destinate marelui public, scrieri concepute într-o formă dialogată. În aceste dialoguri Aristotel a folosit de fapt un procedeu platonician, pentru a expune conform doctrinei sale, nu adevăruri de un caracter definitiv, ci opinii verosimile asupra unor subiecte filozofice care să prezinte interes pentru toată lumea. Dar din aceste dialoguri n-au rămas decît unele fragmente,

astfel că astăzi cunoaștem prea puțin din cuprinsul lor. În orice caz, se știe că Aristotel a scris un dialog *Asupra filozofiei* în 3 cărți, dialog care prin problematică și mod de expunere se apropie mult de dialogul *Timeu* al lui Platon; dialogul *Eudem, Despre suflet*, un dialog *Asupra justiției*, în 4 cărți, un dialog *Asupra nobleții*, un dialog consacrat retoricii și un altul, *Asupra poeților*, în 5 cărți.

În ceea ce privește opera de erudiție, singura lucrare cunoscută în ansamblu, este un tratat intitulat *Constituția Atenei*, care cuprinde două părți: a) o istorie a transformărilor politice ale Atenei; b) descrierea instituțiilor politice contemporane. Acest tratat, descoperit în vremurile noastre, face parte dintr-o serie de tratate analoage în care Aristotel prezenta cuprinsul constituțiilor a 50 de state grecești.

Ceea ce s-a păstrat în cea mai mare măsură și ceea ce prezintă de fapt partea cea mai importantă a scrierilor aristotelice sînt lucrările elaborate în timpul ultimei șederi la Atena. Din punctul de vedere al conținutului, aceste lucrări privesc toate domeniile cunoașterii, ale științei, în sensul cel mai larg al cuvîntului (unele din aceste discipline au fost de fapt fondate chiar de către Aristotel, ca logica, fizica și biologia). Prin această diversitate a preocupărilor, activitatea lui Aristotel răspundea obiectului principal al Lyceului artistotelic, care, conform intenției întemeietorului, cît și conform programului, trebuia să reprezinte de fapt o adevărată universitate.

Această categorie de lucrări la care ne referim are însă o formă aparte, o formă mai riguroasă, mai tehnică, datorită faptului că ele erau destinate unui public de specialiști, consacrați studiului filozofiei. Pentru acest motiv, scrierile lui erau denumite chiar de atunci acroamatice (*ahroatis* = auditor), fiind vorba de expuneri ce se adresau unui cerc restrîns de auditori.

Conform clasificării propuse de Aristotel, lucrările sale pot fi grupate în următoarele categorii:

— lucrări privind domeniul științelor teoretice, între acestea figurînd matematica, științele naturii, fizica, o istorie a animalelor, trei scrieri despre suflet, filozofia primă, ce se va numi ulterior metafizică;

— științe practice, avînd ca obiect utilul: *Etica lui Nicomah, Etica lui Eudem* și *Politica* (8 cărți), *Statul atenian*;

— științe poetice: *Poetica* și *Retorica*, lucrări care cuprind și considerații de logică și etică.

Fără îndoială că între disciplinele științifice a căror dezvoltare datorează mult lui Aristotel trebuie inclusă și logica, domeniu în

care filozoful antic este considerat — și cu drept cuvînt — părinte al logicii formale, tradiționale. Dar Aristotel nu a considerat logica drept o știință propriu-zisă, ci numai ca un instrument indispensabil cercetării adevărului în toate domeniile cunoașterii. De aici și denumirea de *Organon* (instrument), dată ansamblului lucrărilor de logică ale lui Aristotel. Scrierile de logică au fost următoarele: *Despre categorii, Despre interpretare, Analitica primă, Analitica secundă, Topica, Respingerile argumentelor sofistice.*

★

În dezvoltarea idealismului antic, filozofia lui Platon a însemnat forma extremă, punctul culminant al idealismului, al opoziției împotriva concepției materialiste care, după cum știm, a căpătat în opera lui Democrit forma cea mai avansată posibilă, în condițiile culturale proprii acelei epoci.

Care va fi atitudinea filozofică a lui Aristotel în raport cu cele două direcții fundamentale ale filozofiei? Asupra răspunsului vom stărui în cele ce urmează. Problema este complexă, deoarece în lupta ideologică dintre cele două partide Aristotel a dat un impuls puternic și de valoare gîndirii științifice și materialiste, fără a se fi desprins însă cu totul de unele legături cu idealismul. Această împrejurare va imprima în chip inevitabil gîndirii aristotelice un caracter contradictoriu, o vizibilă oscilație între materialism și idealism. Dar să precizăm că cele două tendințe, care se împletesc, opunîndu-se în substanța gîndirii aristotelice, sînt de fapt de o pondere inegală, tendința științifică și materialistă avînd un rol prevalent.

★

Trecem acum la expunerea acelei părți a gîndirii aristotelice care are ca obiect principal cercetarea problemelor de bază ale gîndirii filozofice. Un asemenea gen de preocupări era cunoscut în antichitate sub denumirea de „filozofie primă", denumire folosită de Aristotel, deși ulterior se va încetăți termenul de metafizică, datorită faptului că în sistematizarea scrierilor aristotelice, operele din acest domeniu au fost clasate după cele din fizică (grec. — *meta* = după). Termenul de „metafizică" va deveni astfel acel gen de reflecții și cercetări de un caracter speculativ, referitoare la problema substratului ultim al realității, al esenței și cauzelor primare ale lucrurilor.

Preocuparea centrală a „filozofiei prime" va fi aşadar, ca în toate încercările anterioare, de a determina principiile de bază ale existenţei universale, „existenţa" în ea însăşi.

Luînd poziţie în această ordine de preocupări împotriva teoriei platoniciene a Ideilor absolute, Aristotel a cercetat îndeaproape problema raportului dintre general şi individual, universal şi particular. În această privinţă el a susţinut în mod insistent că eroarea fundamentală a lui Platon constă în separaţia lor, în pretenţia că esenţele generale sau „universale", ar putea exista independent de realităţile singulare. Era într-adevăr imposibil de explicat, după cum arată însuşi Aristotel, legătura reală cauzală, dintre cei doi termeni ai existenţei, Ideea generală, concepută de Platon ca model transcendent, şi realităţile particulare din lumea experienţei. Platon considera lucrurile din lumea aceasta drept copii imperfecte, simple „umbre" ale ideilor primare, perfecte. În ce constă însă mecanismul acelei participări imitative prin care, după Platon, ar lua naştere lumea copiilor imperfecte, lumea concretă, sensibilă, din momentul în care Platon a negat existenţa vreunei legături cauzale dintre Idei şi lucruri? Apoi, pentru ce era necesară acea lume de imperfecţiuni, a obiectelor şi fenomenelor concrete, particulare, atunci cînd exista perfecţiunea unor modele eterne şi imuabile? Aristotel a arătat cu pătrundere că la asemenea întrebări nu poate fi aflat în filozofia platoniciană un răspuns satisfăcător. Teoria mistică a participării imitative la care recursese Platon pentru a face plauzibilă existenţa unei lumi formată din copii ale realităţii „adevărate" nu constituie de fapt decît un expedient, o metaforă poetică, o pseudoexplicaţie, în care s-a evidenţiat foarte bine fondul de misticism, de iraţionalism, pe care s-a clădit ceea ce s-a numit în mod obişnuit „raţionalismul platonician".

Luînd poziţie critică la adresa metafizicii platoniciene, Aristotel a subliniat împletirea indisolubilă dintre general şi individual, faptul că generalitatea, ca realitate obiectivă, nu poate exista prin ea însăşi într-o formă de-sine-stătătoare, ci se află într-un raport de interdependenţă indisolubilă cu individualul.

Îmbinînd generalul cu individualul în cadrul unei unităţi indisolubile, realitatea materială care formează domeniul naturii — ne spune Aristotel — se află într-un continuu proces de mişcare şi transformare. În vreme ce, prin esenţa lor statică, Ideile platoniciene nu pot oferi o raţiune explicativă mişcării din univers, pentru Aristotel, problema mişcării este de o importanţă fundamentală; de aceea în *Metafizică*, cît şi în *Fizică* el a acordat un spaţiu foarte larg răspunsului privitor la cauzele care stau la baza mişcării şi transformării din univers, sub toate formele lor de

manifestare. Astfel a luat naştere teoria celor patru cauze, conform căreia, la rădăcina oricărui fenomen de mişcare şi transformare trebuie căutate următoarele tipuri de cauzalitate: — cauza materială; — cauza formală; — cauza eficientă sau motrice; — cauza finală.

Cercetînd problema cauzalităţii, pentru a stabili tipurile principale de cauzalitate în virtutea căreia are loc mişcarea şi transformarea lucrurilor, Aristotel defineşte „materia" şi „forma" drept elemente ale fiecărui lucru, „acel ceva din care se compun lucrurile". În ceea ce priveşte „materia", este extrem de important faptul că Aristotel îi recunoaşte o existenţă autentică, reală. Vom aprecia mai just însemnătatea acestui punct de vedere, dacă ne vom aminti că în filozofia platoniciană materia nu era considerată ca o realitate autentică, ea reprezentînd mai curînd o pseudoexistenţă, egală în fond cu neantul. Dar să precizăm că nici înţelesul acordat de Aristotel noţiunii de materie nu corespunde întru totul înţelesului ştiinţific, unui punct de vedere consecvent materialist. Aristotel recunoaşte caracterul de obiectivitate al materiei; dar ne spune că natura acestei realităţi obiective constă doar în „potenţialitate", „forma" fiind, după Aristotel, identică cu „actualitatea", cu împlinirea modului virtual de a exista, propriu materiei.

Putem deduce de aici o anumită apropiere de linia platoniciană, în tendinţa de a concepe materia ca ceva pasiv şi virtual, rupt de forma care o desăvîrşeşte, dîndu-i perfecţiunea împlinirii. Acest primat acordat formei îl va determina în cele din urmă pe Aristotel să vadă „forma" pretutindeni, pentru a institui în natură o ordine teleologică, fundamentată pe existenţa unui „motor imobil" de natură divină, conceput ca principiu suprem al mişcării. Acesta ar reprezenta raţiunea care „se gîndeşte pe ea însăşi", „Forma formelor", identică cu divinitatea.

Dar, pentru o determinare completă a celor două principii, din care provine orice lucru („materia" şi „forma"), vom aminti şi alte trăsături ale acestor cauze fundamentale ale mişcării. „Materia" şi „forma" sînt eterne. Materia şi forma sînt principii deosebite, dar nu contradictorii, căci altfel, gîndeşte Aristotel, ele n-ar putea concura în vederea formării şi transformării lucrurilor. Materia şi forma au o semnificaţie relativă şi corelativă totodată. Spre exemplu, un pom reprezintă „forma" în raport cu sămînţa care l-a generat, dar el este în acelaşi timp „materie" pentru tîmplarul care poate face din el o mobilă.

Adevărata cunoaştere este aceea care se referă la esenţă, adică la ceea ce face ca un obiect să fie într-un anumit fel şi nu

în altul; astfel că esența unui obiect se reduce la cele patru elemente (cauze), care-l determină: cauza materială, cauza formală, cauza eficientă și cauza finală. De pildă, făurirea unei statui presupune: — materia din care este formată, aceasta reprezentînd statuia în „virtualitate", ca „posibilitate"; — un plan, un model, ideea care există în mintea sculptorului, constituind cauza formală; — unelte de lucru, reprezentînd „cauza motrice" sau „cauza eficientă", adică motorul care a operat în mod efectiv o lucrare; — un scop final, ce pune în joc aceste forțe și datorită căruia se face trecerea de la virtualitatea materiei la împlinirea ei formală, la actul în sine.

Dar în cele din urmă, însăși evoluția gîndirii aristotelice ne arată că doctrina celor patru cauze poate fi redusă de fapt la două cauze fundamentale, „cauza formală" sau „forma", considerată în același timp drept scop (cauză finală) și cauza materială. Dar dacă prin intermediul doctrinei celor patru cauze, reductibile de fapt la două, Aristotel a căutat să dea o explicație rațională procesului de mișcare și transformare în care este antrenată universalitatea lucrurilor, el va veni în contrazicere cu această poziție dialectică afirmată în recunoașterea mișcării și se va îndepărta de pozițiile materialismului, atunci cînd va postula ca principiu suprem al mișcării acțiunea unei forțe divine concepută ca motor prim. Ipoteza acestui agent suprem ilustrează o evidentă abatere de la regula aristotelică conform căreia orice existență e în același timp „formă" și „materie", „motorul suprem" fiind conceput ca o formă „pură", ca o „formă a formelor".

Dar, abordînd această problemă, a tipurilor de cauzalitate descrise pînă acum, ne putem forma o idee nu numai despre orientarea metafizicii aristotelice, ci am pregătit totodată drumul înțelegerii a ceea ce constituie domeniul fizicii aristotelice.

Fizica aristotelică face parte dintre scrierile acromatice, scrieri destinate unui public restrîns de auditori. În ce privește determinarea obiectului fizicii, vom remarca de la început, după cum arătam mai înainte, că ea se prezintă în termeni analogi acelora care privesc domeniul filozofiei propriu-zise, al filozofiei prime: „Cunoașterea și știința producîndu-se în toate domeniile de cercetare acolo unde există principii, cauze sau elemente, cînd au fost pătrunse aceste principii, cauze sau elemente (într-adevăr, noi nu ne gîndim că am sesizat un lucru decît atunci cînd am pătruns cauzele primare, principiile primordiale și pînă la elemente), este clar că în științele naturii trebuie făcut efortul de a defini mai întîi tot ceea ce privește principiile".

Principiul fundamental al *Fizicii* aristotelice constă în recunoașterea caracterului real, obiectiv al materiei și mișcării. Aristotel concepe fizica în primul rînd ca o teorie a mișcării și ceea ce crede Aristotel despre mișcare se leagă în chip indisolubil cu ceea ce crede el despre natură; or, caracteristic naturii, după Aristotel, este un mod de a fi, precizat încă din *Metafizică*: natura nu este numai materie (ca la „fiziologi"), ci și formă inseparabil legată de materie, ceea ce explică transformările și evoluția ei finalistă. Natura reprezintă așadar totalitatea obiectelor generate de „materie" plus „formă", în continuă mișcare și transformare. În orice lucru care se mișcă avem de-a face cu un mobil material care cuprinde în chip virtual mișcarea și o „formă" eficientă ce transformă simpla virtualitate a mișcării în mișcare reală.

Reluînd teoria celor patru tipuri de cauzalitate și în *Fizică*, Aristotel descrie în continuare diferite forme ale mișcării, care-și datoresc existența acțiunii cauzelor pe care le-am arătat. Aristotel nu admite existența unei singure forme de mișcare în sine, ci vorbește de felurite forme ale mișcării care ar corespunde formelor principale ale existenței, deci și categoriilor, noțiunilor fundamentale ale gîndirii, întrucît acestea reflectă moduri fundamentale ale existenței. Acestea sînt:

— mișcarea privind „substanța", devenirea sau corupția ei;

— mișcarea „în calitate", care afectează calitatea sau schimbă calitatea (alterarea);

— mișcarea sau transformarea sub raport cantitativ, creștere și descreștere;

— mișcarea sub formă de translație în spațiu, mișcare primitivă, cea mai importantă după Aristotel, deoarece ea stă la baza tuturor celorlalte. În ceea ce privește mișcările de translație care au loc în universul fizic, acestea sînt clasificate în două tipuri:

— „mișcarea circulară", mișcarea perfectă, simplă și continuă, proprie regiunii supralunare;

— „mișcarea rectilinie" care are loc în regiunile sublunare ale universului.

Cauza inițială a mișcării este, după Aristotel, „Motorul imobil". Primul lucru pus în mișcare de acesta este cerul, sfera cerească, în care sînt încrustate stelele. Pe măsură ce mișcarea emanată de motorul divin se îndepărtează de cerul suprem, ea scade în perfecțiune, transmițîndu-se planetelor inferioare. Mișcarea acestora, în număr de 50, care se produce în jurul Pămîntului, este o mișcare complicată de rotație de la dreapta la stînga și de la stînga la dreapta. Propriu-zis, spune Aristotel, această

mișcare nu aparține planetelor, ele fiind imobile, ci ceea ce se mișcă e sfera transparentă în care astrul e încrustat, sferă care este pusă în mișcare de „sufletul" astrului sau de eterul înconjurător.

Reluînd apoi unele ipoteze formulate deja în filozofia anterioară, Aristotel descrie ceea ce are loc în regiunea sublunară a universului. În această regiune, spune Aristotel, se produc mișcări complexe, nu de formă circulară, ci de jos în sus și de sus în jos. Ceea ce se mișcă de jos în sus, de la Pămînt spre cer este elementul ușor și cald, focul. Ceea ce se mișcă de sus în jos reprezintă elementul greu și rece, pămîntul; apa și aerul sînt elemente intermediare.

Regăsim așadar în concepția lui Aristotel despre materie expusă în *Fizica* sa, cele patru elemente, principii, ce fuseseră susținute mai înainte de Empedocle: aerul, apa, focul și pămîntul. Focul, materie ușoară și caldă, pămîntul — element greu, apa și aerul — elemente intermediare. Prin combinarea acestor elemente ia naștere multiplicitatea variată a lucrurilor și fenomenelor din natură, precum și dezvoltarea întregii naturi sublunare.

Există totuși o deosebire importantă între Aristotel și Empedocle în ceea ce privește concepția lor despre cele patru elemente. În sistemul lui Empedocle, combinația celor patru elemente, principii de bază ale naturii, avea caracterul unui proces mecanic; era vorba de o combinație în care fiecare element, conceput ca imuabil, își păstrează o individualitate distinctă. În concepția aristotelică, dimpotrivă, din momentul participării lor comune la formarea unui lucru, cele patru elemente materiale se transformă unul în celălalt, contopindu-și și modificîndu-și reciproc natura. Apa, de pildă, se transformă în aer prin evaporare și în locul însușirilor rece-umed, caracteristice apei, ia naștere combinația cald-umed, caracteristică aerului.

Convingerea lui Aristotel despre fuziunea elementelor l-a determinat să respingă atomismul, considerîndu-l ca o ipoteză nefundamentată. Din moment ce principiile materiale se îmbină în mod atît de intim, ar fi inutil să se caute o părticică ultimă de materie indivizibilă. Oricît de minusculă, orice particulă materială cuprinde cîte ceva din însușirile fiecărui element material, reproducînd în miniatură, ca un microcosm, complexitatea întregului.

Prin această teză, stabilind interpenetrația și transformabilitatea reciprocă a substanțelor materiale, Aristotel ajungea la concluzia, evident exagerată, că orice se poate transforma în orice, anticipînd într-un fel credințele alchimiștilor din evul mediu.

Sub aceste idei naive, uneori confuze și echivoce, se ascunde totuși în germene o credință pozitivă : credința în realitatea obiectivă a devenirii, a mișcărilor și transformărilor care au loc în sînul naturii.

În legătură cu această viziune dinamică asupra naturii, fizica aristotelică ne oferă totodată o serie de considerații foarte interesante privind problema spațiului și a timpului. Spațiul este conceput de Aristotel nu ca un cadru vid, ca la eleați, nici ca o materie informă, echivalentă cu neantul, ca la Platon, ci ca o existență obiectivă, exprimînd în esență limita care desparte un corp conținător de corpul conținut. Spațiul este legat de lucruri, spune Aristotel, și totodată este independent de ele, deoarece lucrurile se mișcă în spațiu.

Noțiunea de timp, în accepția aristotelică, e mai complexă și a ridicat problema dacă poziția aristotelică ar avea un caracter idealist sau materialist. Într-adevăr, definiția aristotelică a timpului nu este lipsită de echivoc în felul în care este formulată. Aristotel definește timpul ca „număr al mișcării". Timpul n-ar exista decît pentru cel ce numără (sufletul), ori acest caracter al timpului va fi invocat de unii istorici burghezi ai filozofiei drept dovadă a unei interpretări idealiste. Pentru a răspunde însă exact la această problemă, trebuie să ținem seama de tendința fundamentală ce se degajă din fizica aristotelică. Examinînd lucrurile din acest punct de vedere, rezultă că Aristotel a recunoscut realitatea obiectivă a timpului, precizînd că această realitate nu are un caracter independent, ci este strîns legată de mișcarea corpurilor din natură. Totodată, dacă Aristotel a conceput spațiul ca limitat, el a atribuit timpului, ca o însușire caracteristică, eternitatea. „Lumea a fost și va fi întotdeauna", gîndea marele filozof.

★

Judecată în ansamblu, se poate constata că *Fizica* aristotelică, capitol important din filozofia naturii, rămîne strîns legată de principile de bază ale „Filozofiei prime", promovînd, în cadrul unei cosmologii naive, idei valoroase, ca ideea de realitate a materiei, a naturii, interpretată ca un proces de mișcare, realitatea spațiului, realitatea și eternitatea timpului etc.

Dar, termenul de știință a naturii, atunci cînd ne referim mai ales la Aristotel, trebuie luat într-un sens foarte larg, deoarece acesta cuprinde noțiuni de fizică, de biologie și psihologie, împletite dealtfel cu elemente de metafizică, ceea ce are drept rezultat faptul că Aristotel denaturează adesea roadele numeroaselor observații pe care le-a făcut, prin interpretări speculative și

opinii preconcepute. Datorită tocmai acestui fapt el a putut să ajungă la o concepție finalistă despre univers, precum și la ipoteza acelui „Motor imobil" care ar fi cauza inițială a mișcării din natură.

În domeniul științelor naturii, în domeniul biologiei, opera aristotelică a înscris o serie de contribuții valoroase. Ajutat de discipolii săi, Aristotel a adunat un imens material de observație și a sistematizat cunoștințele existente deja în acea epocă. Pe baza acestui material a putut schița, folosind metoda comparativă, o clasificare a animalelor, în animale cu sînge și animale fără sînge. A descris numeroase specii de animale. A comis însă eroarea de a prezenta tot acest material în cadrul și prin prisma teoriei sale teleologice și antropocentrice. Întreaga lume organică este înfățișată ca o ierarhie de trepte ascendente, ducînd pe calea unei perfecțiuni crescînde spre acea creatură în care Aristotel a văzut centrul și rostul întregii lumi, ființa umană. Omul apare ca țintă supremă, ca scop final al evoluției biologice. Dar, folosind termenul de evoluție în legătură cu filozofia aristotelică despre natură, este nevoie de o precizare: susținînd finalitatea, Aristotel nu a fost de fapt un adept al ideii de evoluție, în sensul că o specie biologică ar descinde din alta. Această idee era absentă în teoriile biologice ale lui Aristotel, convins fiind de caracterul imuabil al tuturor speciilor. Dacă nu se poate vorbi de evoluție propriu-zisă, este evident însă că, după Aristotel, în lumea organică domină finalitatea, relația mijloc-scop, întrucît peste tot Aristotel vede „grija" naturii de a alege căile cele mai simple și cele mai adecvate scopurilor urmărite. Dacă există monștri în natură, aceștia nu sînt decît rezultatul unor erori în exercițiul finalității naturale, după cum un scriitor poate comite erori de ortografie sau un medic, erori de medicină...

★

Psihologia. Psihologia aristotelică este foarte strîns legată de biologie. De fapt, este o încoronare a considerațiilor de ordin biologic, ambele discipline încorporîndu-se în vastul teritoriu al fizicii aristotelice. Aristotel a înțeles astfel lucrurile deoarece el a atribuit sufletului însemnătatea pe care o acordă „formei", considerînd că sufletul reprezintă „forma", principiul activ, dinamic, care însuflețește organismul, dînd naștere și explicînd totodată, diferitele lui manifestări în procesul de adaptare la mediu. Acest principiu formal (sufletul), spune Aristotel, este „entelehia" trupului, așa după cum corăbierul este „entelehia" corabiei.

Şi plantele au suflet, dar sufletul lor are o natură rudimentară, avînd ca rol specific creşterea şi nutriţia. La animalele superioare sufletul are un caracter simplu, constituind suportul unor manifestări psihice elementare: instincte, dorinţe, senzaţii de plăcere şi durere, tot ceea ce formează domeniul sensibilităţii. Forma cea mai evoluată o atinge sufletul odată cu apariţia fiinţei umane.

Ocupîndu-se de această problemă, a sufletului uman, Aristotel îşi îndreaptă interesul nu numai asupra unor chestiuni de ordin metafizic, ca aceea în care este vorba de substanţa sufletului sau de liberul arbitru, ci s-a preocupat să dea şi unele descrieri şi explicaţii cu un caracter ştiinţific, privind formele fundamentale ale vieţii psihice, precum şi modul cum se produc unele fenomene superioare ale conştiinţei: imaginaţia, gîndirea, voinţa, memoria etc.

Un alt merit deosebit a lui Aristotel în direcţia acestor preocupări de a ne oferi o imagine ştiinţifică asupra vieţii sufleteşti l-a constituit faptul că a aprofundat datele fiziologiei, precum şi cunoştinţele biologice de care dispunea ştiinţa acelei epoci, pentru a demonstra unitatea strînsă dintre trup şi viaţa sufletească. Fără suflet, trupul ar fi un amalgam de elemente, inexistent ca realitate organică, dar în acelaşi timp şi trupul reprezintă un suport indispensabil al sufletului. Sufletul uman are o natură complexă, el reunind toate funcţiile speciilor inferioare, pe care le depăşeşte însă prin facultatea raţiunii. El cuprinde astfel: *sufletul vegetativ*, de care depinde activitatea biologică elementară: nutriţia, creşterea şi reproducerea; *sufletul senzorial*, de care depinde activitatea de cunoaştere înfăptuită pe calea simţurilor. Datorită acestuia putem stabili proprietăţile calitative ale lucrurilor, ceea ce distinge un lucru de un altul. Simţurilor le revine astfel un rol important în cunoaşterea lumii, întrucît Aristotel atribuie o realitate obiectivă proprietăţilor calitative ale lucrurilor. Atributul distinctiv al fiinţei umane îl constituie însă *sufletul raţional*. „Omul este un animal raţional" a spus Aristotel într-o definiţie memorabilă. Funcţia acestui principiu superior, raţiunea, se prezintă sub două forme: *activitatea ştiinţifică* şi *activitatea deliberativă*.

Scopul primei forme constă în activitatea de cercetare a adevărului în toate domeniile. Sub cealaltă formă, gîndirea, fără a se dezinteresa de adevăr, tinde spre el, urmărindu-l însă nu ca un scop în sine, ci ca un instrument în vederea satisfacerii nevoilor practice. Este vorba deci de manifestarea unei gîndiri ataşate practicii, în cadrul căreia ideea este subordonată acţiunii transformatoare a condiţiilor de viaţă.

Ideile social-politice. Partea principală a gîndirii social-politice este cuprinsă în scrierea *Politica,* lucrare în opt cărți. „Omul este un animal „social" (ne spune Aristotel în această lucrare) ; dar și alte viețuitoare manifestă, împreună cu omul, acest caracter (albinele). Omul se deosebește însă de animalele ce trăiesc atît izolat cît și de cele care trăiesc în grup, prin aceea că face parte dintr-o comunitate de muncă. Aristotel a considerat comunitatea ca forma politică a activității naturale, ca un tip de societate în care fiecare membru, solidar cu ceilalți, își păstrează totuși individualitatea specifică.

Dintre comunitățile omenești, realizarea ideală, întruchiparea cea mai corespunzătoare instinctului social al ființei umane, este statul, cetatea, „polisul".

Abordînd problema trăsăturilor statului Aristotel respinge punctul de vedere platonician după care statul ideal trebuie să fie condus de filozofii-magistrați ; el acordă rolul principal în viața politică a cetății categoriilor de cetățeni cu venituri medii. Dar, ca și Platon, Aristotel a fost un apărător al statului de tip sclavagist. Tratînd această problemă a statului, Aristotel caută să răspundă la o serie de probleme particulare ridicate de statul-cetate : problema originii, evoluției și problema formelor ideale de guvernămînt. În ceea ce privește originea, Aristotel respinge punctul de vedere după care statul real, existent, nu ar fi altceva decît copia, mai mult sau mai puțin imperfectă, a unui stat „arhetip" existent în lumea Ideilor. Originea statului — ne spune Aristotel — este naturală, el constituind expresia unei necesități care ține de esența omului.

În ordinea istorică, prima manifestare a acestui instinct social a fost familia ; dar familia reprezintă numai o „virtualitate" care nu poate fi realizată decît sub forma statului.

Din momentul apariției statului, spune Aristotel, este depășit cadrul nevoilor și instinctelor elementare, constituindu-se o ordine morală superioară în cadrul căreia rolul vieții politice este numai de a asigura acele condiții care să facă posibilă o viață superioară din punct de vedere moral, posibilitatea unei apropieri cît mai mari de idealul fericirii, fericirea trebuind să constituie scopul suprem al activității politice, bunul comun la care trebuie să rîvnească toți oamenii liberi.

În ceea ce privește organizarea statului, spre deosebire de Platon, care admisese un comunism limitat la sfera conducătorilor, Aristotel a luat apărarea proprietății private și a familiei, considerînd că forma ideală este aceea în care puterea politică apar-

ține acelora cu stare mijlocie. Este vorba deci de o democrație „moderată" (sclavagistă).

În afara acestui tip ideal de societate politică, Aristotel mai admite și alte forme posibile sau normale: *monarhia*, în care conducerea aparține unei singure persoane; *aristocrația*, în care puterea este exercitată de o minoritate și *democrația*, în care puterea politică aparține întregului popor.

Fiecăreia din cele trei forme normale îi corespunde o formă degenerată, anormală, a statului, întrucît în aceste cazuri, puterea politică este utilizată în scopuri personale: 1) tirania (despotismul), 2) oligarhia (plutocrația), 3) demagogia.

★

În ceea ce privește principiile moralei aristotelice, acestea sînt cuprinse în două scrieri principale: *Etica lui Nicomah* și *Etica lui Eudem*, deși referințe și sugestii semnificative în această direcție pot fi desprinse și din alte scrieri ale stagiritului, din *Metafizica* și îndeosebi din *Politica*. Să amintim însă de la început că *Etica lui Eudem*, compusă din VII cărți, nu reprezintă de fapt decît un amplu comentariu, al cărui autor este Eudem din Rodos, asupra *Eticii lui Nicomah*, singura operă autentică în domeniul moralei aristoteliciene.

Problema centrală, abordată de la începutul *Eticii lui Nicomah*, este aceea a Binelui: „Orice tehnică, orice cercetare rațională după cum și orice acțiune și alegere deliberată — afirmă Aristotel — par să tindă spre bine. Astfel, cu bună dreptate s-a afirmat că binele este acel lucru spre care totul tinde" [1].

Scopul medicinii este sănătatea; al construcției navale, corabia; al strategiei, victoria; al științei economice, bogăția. Există așadar o multitudine de scopuri, corespunzătoare diversității acțiunilor. Pornind de la această constatare, Aristotel trage concluzia posibilității de a stabili o ierarhie a scopurilor, în cadrul căreia echitația, de pildă, și toate artele relative la război sînt subordonate strategiei. Pe deasupra tuturor scopurilor există însă un scop în raport cu care toate celelalte nu sînt decît mijloace: acesta este Binele suprem, la care conduce tot ceea ce reprezintă aspecte particulare ale Binelui. Concepția aristotelică asupra binelui suprem evidențiază într-o manieră deosebit de semnifica-

[1] Aristotel, *L'Ethnique Nicomachéene*, trad. de Joseph Souilhe et George Cruchon, 1929, I, 1.

tivă, într-o problemă esențială, distanța care separă filozofia lui Aristotel de aceea a lui Platon. Tendința caracteristică a spiritualismului platonician constă mai puțin în apelul la resursele nobile ale sufletului uman, decît în referința la o lume a esențelor ideale, imuabile și intemporale, formînd o lume aparte, un univers inteligibil, în fruntea căruia prezidează Ideea Binelui. La sfîrșitul celei de-a șasea cărți a *Republicii*, Binele este comparat cu Soarele: după cum în lumea noastră soarele luminează și dă viață ființelor naturale, tot astfel în universul inteligibil platonician Binele organizează și face posibilă cunoașterea celorlalte Idei; el este un principiu de adevăr și unitate, de al cărui înțeles oamenii nu se pot apropia decît vorbind prin analogie... Concepția lui Aristotel asupra Binelui este dominată însă de o tendință cu totul opusă: în voința de a elimina ficțiunile idealismului platonician, pentru a fi astfel de folos acțiunii practice, Binele pe care-l reclamă morala aristotelică este deposedat de orice aureolă metafizică. Chiar admițînd că Binele ar fi un predicat comun și o Formă separată existînd în sine, este evident — spune Aristotel — că nu aceasta interesează acțiunea sau posesia umană. Dacă Platon a căutat să asigure autoritatea Ideii de Bine conferindu-i temelii metafizice, Aristotel respinge punctul de vedere al transcendenței, pentru a-i substitui acela al imanenței. Aceasta constituie însă dovada unei orientări spre pozițiile umanismului, cu toate limitele inerente unei concepții care admite instituția sclavagismului. Binele nu mai reprezintă în acest caz un principiu absolut și abstract, ci unul relativ, deoarece atunci cînd se referă la om, Aristotel nu poate concepe un alt Bine decît *Binele uman*. Originea și finalitatea acestui Bine care se confundă cu fericirea, nu trebuie căutate așadar într-o lume transcendentă, ci în limitele Cetății, realitate politică superioară, perfectă, de unde și însemnătatea pentru conduita morală a individului, pe care o prezintă știința despre stat, Politica: „Nu este adevărat.... că pentru conduita vieții, cunoașterea binelui are o mare influență și că ea ne va face mai apți, ca arcașii care au un scop de atins, să lovească la țintă?

Dacă este așa, să încercăm a da cel puțin o idee despre acest scop, să indicăm ce este el, și de ce științe, teoretice sau practice, se leagă. Se pare că el trebuie să țină de prima dintre științe, de aceea care înseamnă mai mult decît arhitectonica. Or, aceasta pare să fie politica. Ei îi aparține, într-adevăr, să decidă ce științe trebuie cultivate în societate, ce clasă de cetățeni trebuie să se instruiască și în ce măsură. Vedem în plus că, chiar științele practice, cele mai prețuite, îi sînt subordonate, ca strategia,

știința economică, retorica. Întrucît ea se servește de toate științele practice, și întrucît în afară de aceasta decretează ce trebuie făcut, la ce trebuie să ne abținem, scopul ei trebuie să cuprindă celelalte științe și prin urmare trebuie să se identifice cu binele însuși al omului.

Cu toate că acest bine este același pentru individ și pentru societate, a înfăptui și a apăra binele cetății este un lucru mai înalt și mai perfect; dacă este de dorit ca el să fie atins de individ, cu cît este mai frumos și mai divin pentru un popor și cetate! În acest scop, așadar se îndreaptă cercetările noastre care constituie o știință politică" (*Etica lui Nicomah*, I, 2).

Morala nu poate fi despărțită așadar de politică; afirmarea acestui punct de vedere constituie laitmotivul și perspectiva fundamentală din care sînt abordate problemele moralei aristotelice acelea privind scopul, ca și mijloacele conduitei morale. Oamenii nu sînt însă de acord în privința scopului ce trebuie urmărit: fiecare consideră drept Bine ceea ce cunoaște mai îndeaproape și este de fapt un bun judecător în această materie. „Prin urmare, pentru orice obiect special, bun judecător va fi omul, care cunoaște acel obiect, dar dacă este vorba numai de a judeca bine, judecător bun va fi omul care are o cultură generală. Iată pentru ce tînărul nu este apt pentru studiul politicii: el este prea lipsit de experiență în problemele vieții, acelea care formează tocmai datele și materia acestei științe. Mai mult, înclinat să-și urmeze pasiunile, el va asculta lecțiile fără nici un rezultat și nu va obține nici un folos, pentru că scopul urmărit de politică nu este cunoașterea, ci acțiunea" (*Ibidem*, I, 3).

Aristotel respinge opinia după care fericirea ar consta în „posesiune", sau într-un „mod de a fi", așa cum au crezut un Platon sau Speusipp; binele nu poate fi realizat de către om decît sub forma și prin intermediul acțiunii. Aceasta constă în actualizarea puterilor sufletești ale omului, conform cu „excelența" naturii sale care se definește prin atributul rațiunii. Binele propriu omului, sau fericirea, este *activitatea sufletului dirijată de virtutea perfectă*. Condițiile esențiale ale fericirii rezidă astfel în „bunurile" sufletului și în exercițiul facultății active, în conformitate cu „virtutea" ei proprie. Numai în aceste condiții, nefericirea, de pildă, dacă nu este prea mare, poate deveni un mijloc care să dea la iveală noblețea caracterului.

Dar fericirea nu poate fi separată de plăcere. Abordînd această problemă, Aristotel se angajează într-o complicată controversă: unii consideră că fericirea și plăcerea sînt cu totul deosebite și ca atare între ele nu poate fi stabilit nici un raport; alții consi-

deră unele moduri ale plăcerii drept bine, şi, în sfîrşit, un al treilea punct de vedere după care binele ar include toate formele de plăcere. În faţa acestei controverse, Aristotel adoptă o atitudine de mijloc. Era un prea bun observator al naturii umane pentru a se fixa într-o atitudine extremă: nefericirea, durerea sînt un rău şi o piedică în calea dezvoltării naturale a individului. Opusul durerii este însă plăcerea şi în chip logic ea trebuie considerată ca un bine. Şi Aristotel nutreşte din adînc convingerea potrivit căreia plăcerea trebuie privită ca o forţă pozitivă primordială, ca un stimulent al conduitei practice, un sentiment legat de întreaga dezvoltare a fiinţei noastre şi care, ca atare, nu poate fi şi nu trebuie să fie înăbuşit. Au greşit acei care — ca Speusipp — au refuzat plăcerii orice valoare morală, sau cei care — ca Eudox — au ridicat-o la rangul de principiu suprem. Pentru acela care înţelege fericirea ca mod de realizare a naturii sale, în ceea ce aceasta are mai bun, plăcerea, departe de a însemna ceva condamnabil, trebuie considerată, dimpotrivă, ca ceva natural. Fericirea fără plăcere este un cuvînt lipsit de sens. Nici binele cel mai înalt nu poate fi conceput în absenţa plăcerii. Dacă fericirea nu trebuie confundată cu plăcerea, plăcerea reprezintă totuşi un accesoriu inseparabil al fericirii, consecinţă naturală a ceea ce iubim. La omul virtuos care iubeşte dreptatea, dreptatea dă naştere plăcerii. Astfel înţeleasă, fericirea este accesibilă oricărui om care nu este *un infirm în raport cu virtutea fiinţei sale normale*. Aristotel recunoaşte existenţa în sufletul uman a unui principiu opus raţiunii, asemenea unui „apetit animal". Acesta poate fi totuşi subordonat raţiunii şi constrîns să participe la ea, atunci cînd virtuţile care nu sînt înnăscute, dar pe care le dobîndim, se transformă în deprinderi. Virtutea nu înseamnă indiferenţă faţă de plăcere şi durere; dar, în raport cu acestea, ea constă într-o dispoziţie, care ne face să adoptăm conduita cea mai bună posibilă. În acest sens ea acţionează ca un îndemn spre bine prin perfecţionarea bunelor dispoziţii ale naturii noastre. Virtutea ne arată în fond calea de mijloc între extreme, necesitatea de a păstra măsura, spiritul de moderaţie în ceea ce gîndim şi înfăptuim. Este de fapt linia pe care însuşi Aristotel o urmează atunci cînd susţine, de pildă, în concepţia sa despre stat, că puterea politică trebuie să aparţină celor cu avere mijlocie, nici prea bogaţi, nici prea săraci, căci altfel societatea ar fi expusă dezordinii.

Fericirea statului se întemeiază pe existenţa unei clase mijlocii, tot astfel după cum fericirea individului constă în alegerea căii mijlocii a virtuţii. Legea care stă la temelia educaţiei cetăţeanu-

lui, formîndu-l în spiritul justiției, își are complementul în sugestiile mai suple ale judecății de echitate, capabilă să atenueze rigiditatea și rigorismul legii. În ambele direcții însă, fie că este vorba de interesele cetății sau ale individului, morala aristotelică preconizează adoptarea unei linii de mijloc, ilustrînd astfel, într-o formă particulară, acea înclinație proprie spiritului elin pentru măsură și armonie. O morală a echilibrului, a drumului mijlociu rezultă din asemenea considerații, fixînd direcția preferințelor lui Aristotel; o morală activă totuși, fiind criticată atitudinea celor care în acest domeniu se resemnează numai la arborarea unor bune intenții, fără a trece la fapte. Rațiunea însă trebuie să intervină și aici, pentru a tempera excesul acțiunii sau deviațiile ei posibile, omul care se abate de la căile moralei fiind pentru Aristotel (punct de vedere socratic) victima unui raționament defectuos.

TEORIA CUNOAȘTERII ȘI LOGICA ARISTOTELICĂ

În aceste probleme, gîndirea aristotelică s-a manifestat printr-o orientare predominant materialistă, deși n-a fost lipsită de unele contradicții și limite inerente epocii istorice pe care a reprezentat-o marele gînditor.

Obiectul cunoașterii este adevărul, dar acesta nu este conceput de Aristotel ca un produs al rațiunii subiective sau al unui proces de rememorare (Platon). Adevărul, în accepția aristotelică, constă în conformitatea cunoștințelor noastre cu lucrurile din afară, cu realitatea materială care există independent de conștiință. Eroarea, dimpotrivă, ia naștere atunci cînd gîndirea funcționează independent sau în dezacord cu realitatea. Afirmarea caracterului obiectiv al lumii materiale, condiționarea valabilității actului de cunoaștere de contactul cu această lume, prin intermediul senzațiilor, constituie premisa fundamentală și caracteristică a gnoseologiei aristotelice. Nu există știință decît despre universal — spunea Aristotel — dar pentru a ajunge la rezultate universal valabile, gîndirea științifică trebuie să pornească de la experiență, de la studiul realităților individuale, așa cum acestea se reflectă în datele simțurilor. Atît de mult prețuia Aristotel rolul senzațiilor în procesul cunoașterii, încît a declarat categoric că dispariția unei categorii de senzații, odată cu indicațiile corespunzătoare, ar aduce după sine însăși dispariția unei științe. Clasicii marxism-leninismului au apreciat în mod deosebit importanța acestui punct de vedere pentru epoca antichității, precum și lovitura puternică pe care orientarea aristotelică a dat-o tuturor concepțiilor idealiste, în materie de

cunoaștere. Referindu-se la afirmația lui Aristotel după care factorul determinant al senzației, lumea materială, există independent de conștiință, Lenin spunea: „se află în afară" în afara omului, independent de el, iată ce constituie aici principalul. Acesta este materialism.

Logica. Logica aristotelică s-a dezvoltat în cadrul acestei gnoseologii materialiste. Ea este definită de Aristotel ca o teorie a demonstrației legată de cercetarea adevărului. Avînd asemenea concepție, Aristotel a căutat să scoată în relief faptul că regulile și formele de bază ale gîndirii nu au o bază și o origine subiectivă, ci izvorul lor se află în afara conștiinței, în realitatea obiectivă. Această dependență a gîndirii de realitate a fost urmărită în analiza tuturor formelor ei de bază (noțiuni, judecăți, raționamente). Astfel, vorbind despre categorii, Aristotel a subliniat că ele nu trebuie tratate numai ca forme generale ale gîndirii, ci totodată ca forme, cadre primordiale ale realității obiective. Categoriile au așadar o valoare logică și ontologică în același timp. Stabilind felul categoriilor pe baza unui procedeu mai mult gramatical, în *Despre categorii, Topica*, Aristotel a întocmit următorul tabel:

Categoria substanței sau esenței (om, cal), categorie fundamentală pentru că numai substanța există în sine, independent, celelalte categorii înfățișînd — după Aristotel — existența relativă, întrucît ele nu se referă decît la determinări generale (atribute) ale substanței; nu există decît în și prin substanță;

Cantitate (lungimea unui lucru)
Calitate (alb, știutor)
Relație (mai mult sau mai puțin)
Loc = spațiu (în piață, la școală)
Cînd (timp) = ieri, acum
Poziție — atitudine (în picioare, jos)
Posesie (a avea armură, încălțăminte)
Acțiune (a tăia)
Pasiune: a fi tăiat etc.

După ce a analizat termenii (noțiunile) gîndirii, Aristotel trece la analiza formelor discursive ale gîndirii, judecăți și raționamente. Din considerațiile referitoare la aceste probleme, rezultă cu deplină evidență legătura dintre logica artistotelică și ontologie, situarea logicii formale în cadrul unei gnoseologii materialiste. „Orice discurs este semnificativ, dar nu toate sînt apofantice (judecata este după Aritotel actul propriu al gîndirii. El o denumește *logos apofancticos* = act care împrăștie lumină), ci numai acelea în care poate fi întîlnit adevărul sau eroarea. Adevărul sau falsitatea nu se întîl-

nesc în orice discurs ; de exemplu rugăciunea e un discurs care nu e nici adevărat, nici fals (*De Interp.*, IV, 17).

Studiind formele demonstrației, Aristotel s-a ocupat apoi îndeaproape de problema silogismului, formă tipică a raționamentului deductiv. Preocupat însă să arate temeiurile obiective ale științei, Aristotel nu s-a limitat la analiza raționamentului deductiv. Un loc important îl va deține astfel examinarea inducției, raționamentul care merge de la fapte concrete la generalități, Aristotel insistînd asupra acelei forme a inducției cunoscută în logică sub numele de *inducție formală* (aristotelică).

Poetica. Contribuția lui Aristotel în domeniul esteticii are la rîndul ei o deosebită însemnătate, manifestînd același spirit realist, orientat spre cercetarea și explicarea genezei tuturor manifestărilor umane, spre cercetarea izvoarelor și a trăsăturilor obiective. Pentru Aristotel — spre deosebire de Platon — arta constituie o formă specifică de cunoaștere, realizînd pe calea reproducerii (mimesis) și cu mijloace diferite, după genul creației artistice, o operă de înnobilare și înălțare a spiritului uman pe cele mai înalte trepte ale cunoașterii. Cum e posibil acest lucru ? Numai datorită faptului — arăta Aristotel — că arta poetică nu constă în simpla povestire a lucrurilor întîmplate cu adevărat, ci numai a acelor lucruri care s-ar fi putut întîmpla. „... istoricul și poetul nu se deosebesc prin faptul că unul își prezintă povestirea în versuri, iar celălalt în proză (de s-ar fi putut pune în versuri opera lui Herodot și versificată tot istorie ar fi rămas, cum era în proză) ; ei se deosebesc dimpotrivă prin aceea că unul povestește întîmplări care au avut loc, iar celălalt, întîmplări care ar fi putut să se petreacă. De aceea, poezia este mai filozofică și mai aleasă decît istoria. Căci poezia povestește mai mult ceea ce e general, pe cînd istoria ceea ce e particular" (*Poetica*, 9, 14, 51).

Reproducerea imitativă pe care Aristotel o atribuie artei poetice nu are deci un caracter de reflectare pasivă a faptelor reale. Ea are la bază un proces de selecționare, de discernămînt activ, în care creația personală (plăsmuirea subiectului, element foarte important pentru Aristotel) pentru a fi viabilă, trebuie să se producă în conformitate cu legile generale ale realității, să fie deci verosimilă. Sînt cuprinse o serie de observații interesante în *Poetica* lui Aristotel, operă acroamatică, de maturitate, cunoscută azi mai bine decît în trecut, deși multe părți (partea finală în întregime) s-au pierdut.

Aristotel vorbește despre caracterul purificator (*catarsis*) al tragediei, artă care îndeplinește o înaltă funcție socială, despre caracterul ei unitar și integral, ca al unei ființe vii. Multe dintre

principiile formulate de către Aristotel în *Poetica* vor deveni mai tîrziu o sursă principală a clasicismului literar din Franța sec. XVII. Curios este însă faptul că această fructificare a *Poeticii* lui Aristotel nu s-a produs decît relativ tîrziu, după ce Aristotel — teoretician al artei poetice — fusese „redescoperit" de umanismul italian al Renașterii. Evul mediu care acordase atîta importanță studiului filozofiei lui Aristotel nu cunoscuse *Poetica*. În sec. al XVI-lea Alessandro Pazzi era primul traducător în limba latină a textului aristotelic. De atunci Aristotel a fost tradus în mai multe limbi moderne și *Poetica* a devenit obiectul a numeroase studii și comentarii. În traducerea lui Julius Caesar Scaliger, umanist și medic din Padova secolului al XVI-lea, *Poetica* lui Aristotel a devenit îndreptarul principal al clasicismului francez.

PERIOADA ELENISTICĂ

Cuceririle lui Alexandru cel Mare în Orient au avut printre alte consecințe importante și aceea de a fi contribuit la expansiunea culturii grecești. La acest fenomen de răspîndire a culturii eline în Orient se referă adesea termenul de elenism, în utilizarea multor istorici ai filozofiei din Occident. Dar, semnificația acestei perioade denumită elenistică este mai complexă, ea neputînd fi redusă doar la fenomenul de expansiune a culturii eline în Orient.

În primul rînd vom sublinia faptul că aportul culturii grecești în Orient, oricît de important a fost prin elementele noi, prin achizițiile unei culturi atît de strălucite și de originale, nu s-a putut reduce, în acele condiții istorice, la un simplu act de transfer cultural, de culturalizare a unor populații înapoiate. Existau într-adevăr în Orient, în acea epocă, societăți sclavagiste care atinseseră un nivel destul de ridicat sub raportul dezvoltării economice și culturale : vechi populații, care străbătuseră deja o etapă considerabilă a istoriei lor politico-sociale, și care, datorită acestui fapt erau destul de coapte, am spune, pentru a-și asimila cu relativă ușurință noile forme de viață (ne referim la structura de *polis* ca organizare statală, la diferitele instituții publice), precum și ideile aduse de cuceritori — cît și pentru a exercita, la rîndul lor, o anumită influență asupra acestora.

Să adăugăm apoi, ca un alt aspect caracteristic pentru această perioadă, faptul că viața politică a societății eline dobîndește acum

noi caractere, și cel mai important poate, pentru explicarea modului în care s-a dezvoltat acum gîndirea filozofică, este declinul politic al polisului. Orașele-cetăți își pierd independența lor externă, datorită stăpînirii macedoniene, precum și o parte mai mare sau mai mică, variabilă după diferitele polisuri, din independența lor în treburile interne. Cetățile grecești, care au cunoscut și s-au bucurat de condițiile cele mai favorabile unei afirmări rodnice și originale pe plan cultural, au suferit un declin vizibil în viața politică și publică.

Îndrumînd cugetarea filozofică spre forme noi de manifestare, în acord cu noile condiții istorice, un aspect caracteristic al gîndirii filozofice din această perioadă îl va constitui preocuparea, foarte activă, în jurul problemei morale a fericirii. Era dealtfel inevitabil ca atunci cînd condițiile vieții materiale și politice au devenit nesatisfăcătoare în raport cu vechile deprinderi de viață, omul să se simtă dezrădăcinat și să tindă a-și afla un refugiu și o consolare pe planul subiectiv al conștiinței, chiar dacă nu rămîne nepăsător la ceea ce se petrece în jurul său.

Interpretările privind lumea exterioară nu lipsesc nici acum din sfera cugetării filozofice ; dar ele vor fi în mod fatal legate și înrîurite de această orientare spre aflarea căilor unui echilibru moral, spre organizarea vieții interioare în jurul unui anumit ideal de fericire individuală, relativ independentă de cursul evenimentelor externe.

Vom regăsi această preocupare specific morală, în centrul unuia dintre cele mai strălucite sisteme filozofice ale antichității, în filozofia lui Epicur, cel mai de seamă gînditor al perioadei elenistice.

★

Epicur (342—270 î.e.n.) era originar din insula Samos. Filozofia l-a interesat din adolescență ; la vîrsta de 14 ani lua cunoștință de cuprinsul cosmogoniei lui Hesiod, fără a fi aflat însă aici o soluție satisfăcătoare asupra existenței. Hesiod afirmase că lumea provine din Haos. Dar cum a luat naștere lumea ? s-a întrebat Epicur și acesta a fost punctul de plecare al meditațiilor sale filozofice. Răspunsul l-a aflat în învățătura materialistă a lui Democrit, bază a reflecțiilor sale de mai tîrziu.

La 18 ani pleacă la Atena unde cîtva timp audiază cursurile lui Xenocrate, discipol al lui Platon. Dar Epicur vizita faimosul oraș într-un moment cu totul neprielnic, atunci cînd libertatea politică și de gîndire și însuși prestigiul acelei cetăți erau în vizibil declin.

Tulburările care au avut loc la Atena, după moartea lui Alexandru Macedon, l-au determinat să se reîntoarcă în Ionia. Aici a avut prilejul să țină lecții de filozofie în orașele Colofon și Lampsaca. Dorința de a cunoaște mai îndeaproape ideile filozofice ale contemporanilor și de a-și răspîndi propriile sale convingeri l-au readus însă din nou la Atena unde își cumpără o grădină. „Grădina lui Epicur", celebră încă din antichitate, a devenit sediul unei școli filozofice în care cercetarea pasionată a adevărului și cultivarea unei înalte ținute morale în viața personală a adepților, a constituit, pentru toate vremurile, una din cele mai impresionante și impunătoare mărturii ale înțelepciunii antice.

Aici și-a petrecut Epicur întreaga sa viață după reîntoarcerea la Atena, pe care nu o părăsește decît în două sau trei rînduri pentru a-și vizita prietenii din Ionia ; o viață sobră de celibatar, consacrată exclusiv științei și prieteniei, căci tot acolo își aveau adăpostul și adepții lui Epicur, fiecare contribuind voluntar, din propriile resurse, la cheltuielile vieții în comun.

Regimul alimentar al școlii era dintre cele mai simple : un mic pahar de vin era îndeajuns ; cel mai adesea se mulțumeau numai cu apă și pîine uscată. Puține lucruri ne sînt necesare — gîndesc acești filozofi — pentru a înfăptui scopul vieții, care este plăcerea ; căci ea consistă doar în absența durerii...

Cu o sănătate șubredă și cu vederea slabă, suferind de o boală a intestinelor, dar suportîndu-și suferința cu stoicism, am spune, lui Epicur nu-i place să vorbească cu cei din jur despre boli, întreținîndu-și prietenii în clipele de suferință cu chestiunile cele mai înalte ale filozofiei. Chiar pentru cel bolnav — spune Epicur — viața poate fi totuși bună și frumoasă ; important este ca fiecare să aibă în minte modelul unui om cumpătat, rezonabil, un îndrumător spiritual, pentru toate împrejurările vieții. El însuși a îndeplinit calitățile unui magistru ideal, care, în felul lui Socrate, nu se mulțumește să transmită celor din jur teorii abstracte, ci înțelege să-și educe discipolii, în primul rînd prin forța exemplului.

Moare în anul 270 î.e.n., la vîrsta de 72 ani. Încă din timpul vieții, dar mai cu seamă după moarte, s-au răspîndit variate calomnii la adresa caracterului și doctrinei lui Epicur. Diogene Laerțiu i-a luat apărarea, spunînd că toate aceste calomnii sînt opera unor smintiți, invocînd în sprijinul apărării respectul atenienilor care-i înălțaseră lui Epicur o statuie, precum și numărul imens al adepților, care ar fi putut popula orașe întregi.

Este incontestabil că, dacă Epicur a avut numeroși detractori, a fost admirat și iubit cu o pasiune aproape religioasă. Numeroși discipoli purtau inele gravate cu chipul magistrului adorat. Lui

Pericle i-au recunoscut înțelepciunea politică, lui Phocion fermitatea caracterului, lui Epicur virtutea științei... În secolul al XVII-lea, Gassendi — care reia într-o formă personală ideile lui Epicur — ia cunoștință de o serie de obiecte sculptate care înfățișau chipul gînditorului antic.

★

Epicur a disprețuit erudiția, lăudîndu-i pe cei care au putut ajunge la adevăr prin propriile puteri, fără sprijin sau influențe din afară. El însuși se consideră a face parte din această categorie, pretinzînd că nu ar fi avut vreun magistru, că nu face decît să dea ascultare propriei conștiințe, într-un cuvînt, că ar fi un autodidact în filozofie. Pretenție excesivă, dacă vom ține seama chiar numai de ceea ce îi datorează lui Democrit. Apărîndu-și originalitatea, filozoful care a elogiat măsura, pare a o fi depășit de rîndul acesta. Dar în istoria filozofiei acesta nu este un caz unic; facultatea de a uita, ușurința cu care fac abstracție de ceea ce datorează altora pot fi întîlnite la gînditori dintre cei mai de seamă.

Filozofiei, Epicur îi aduce un elogiu dintre cele mai impresionante: „Nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filozofie și nici cînd ajunge la bătrînețe să se satureze de filozofie, căci nici o vîrstă nu-i prea timpurie sau prea tîrzie pentru sănătatea sufletului. Cel ce spune că timpul pentru studierea filozofiei n-a sosit încă sau c-a trecut, e asemenea unuia care ar spune că timpul fericirii nu-i încă sosit sau că s-a dus. De aceea amîndoi, și tînărul și bătrînul, trebuie să caute înțelepciunea, cel de-al doilea pentru ca, înaintînd în bătrînețe, să se simtă tînăr grație amintirii celor trecute, iar primul ca să fie tînăr și bătrîn totodată prin lipsa de teamă față de cele ce vor veni. Astfel trebuie să ne îndeletnicim cu lucrurile care ne dau fericirea, căci dacă o dobîndim, avem tot ce ne trebuie, iar dacă ne lipsește, toate acțiunile noastre sînt îndreptate spre obținerea ei" (*Diogene Laerțiu*, X, 122).

Prin filozofie Epicur nu înțelege așadar o simplă îndeletnicire speculativă a spiritului care și-ar avea rațiunea în ea însăși, ci o călăuză a vieții, o artă a meditației, subordonată unei finalități practic-morale. Dacă înțelepciunea nu ar servi la nimic, ea nu ar fi de dorit. Știința, înțelepciunea, și-ar pierde orice valoare dacă nu ne-ar procura plăcere. „Alegem virtuțile, de asemenea, din pricina plăcerii și nu de dragul lor, după cum uzăm de medicină în vederea sănătății..." (*Diogene Laerțiu*, X, 138).

Epicur a fost un scriitor extrem de fecund, neîntrecut în această privință decît de stoicul Chrysipp. Menționăm cîteva titluri din

ansamblul scrierilor, care, după Diogene Laerțiu, ar fi atins cifra de 300 : *Tratatul asupra naturii*, în 37 cărți ; *Despre atomi și despre vid* ; *Despre iubire* ; *Despre ce trebuie căutat și ce trebuie evitat* ; *Despre scop* ; *Despre criteriu sau Canonul* ; *Despre practica justiției* ; *Despre fatalitate* ; *Despre reprezentare sau despre imaginație* ; *Cazurile de conștiință*, precum și patru scrisori dintre care mai importante sînt cele adresate lui *Herodot*, *Pytocles* și *Meneceu* — scrisori autentice, care s-au conservat — cuprinzînd un rezumat al *Tratatului despre Natură*, o carte intitulată *Despre zei* ș.a.

★

La originea filozofiei lui Epicur stă, ca resortul ei cel mai intim, adevărată cheie de boltă a întregului sistem, oroarea de superstiție și de credință oarbă în cauze supranaturale, reacția critică la adresa confuziei dintre filozofie și mitologie, ca și împotriva gînditorilor dezorientați de fenomenul descompunerii polisului. Frica de zei și de fenomenele naturii, ignoranța, superstițiile și prejudecățile sînt tot atîtea obstacole în calea fericirii omenești — ne spune Epicur. De aici sensul eliberator al filozofiei, care, concepută în spirit iluminist, trebuie să reprezinte o călăuză a vieții, un instrument capabil să asigure liniștea și fericirea la care rîvnește înțeleptul. Epicur a conceput, fără îndoială, filozofia, nu ca un simplu exercițiu speculativ, sau ca o formă mai rafinată de prelungire a tradiției, ci ca un domeniu de preocupări atașat vieții și cunoașterii, un teren deschis, accesibil în care oricine poate să intre fără a fi geometru, așa cum se cerea celor care voiau să pătrundă în Academia lui Platon. Dacă disprețuiește erudiția și știința celorlalți, comparîndu-le cu niște simulacre și poveri care nu pot decît să inducă în eroare și să împiedice afirmarea originală a spiritului, nu are nici cea mai mică rezervă cu privire la valoarea și eficacitatea științei întemeiată pe efortul unei gîndiri realiste și creatoare. Trebuie să te cufunzi în întregime — spune Epicur — în studiul și meditația asupra infinitului, a pasiunilor și criteriilor adevărului. Gîndirea, pasiunea de a cunoaște, o numește „maladie sacră", un chin binecuvîntat, o suferință divină ; și această arzătoare pasiune va genera în cele din urmă o surprinzătoare consecință : cel care era adversarul oricărei tradiții, inclusiv al tradiției de școală, va pune bazele unei școli și unei tradiții dintre cele mai severe și mai dogmatice. Va fi atît de ferm convins de infailibilitatea adevărului pe care îl posedă, încît metoda pe care o consideră cea mai bună pentru inițierea în tainele filozofiei constă, după Epicur, în a învăța pe de rost și a reproduce aidoma maximele

învățăturii sale, întocmai ca niște precepte religioase, care trebuie atît de bine asimilate, încorporate substanței sufletești, încît omul să nu mai poată fi zdruncinat în convingerile sale...

★

Cultul libertății, al voinței, definită printr-o putere suverană de decizie, reprezintă trăsătura dominantă, cea mai caracteristică a doctrinei lui Epicur. Adevărata libertate — spunea filozoful antic — este un fruct al științei, o cucerire a filozofiei. Ar putea surprinde astfel faptul că în expunerea doctrinei lui Epicur nu vom începe prin a vorbi despre problemele de psihologie, așa cum acestea s-au impus reflecției sale, și vom da întîietate teoriei asupra naturii. Din punct de vedere metodologic această ordine este totuși mai firească, nu numai pentru că ea corespunde procedeului adoptat de toți filozofii antici, ci și pentru motivul că ea e mai conformă cu adevărul istoric, cu itinerarul spiritual parcurs de Epicur însuși. Evident, în voința de a-și afirma libertatea și originalitatea a tratat regulile dialecticii tradiționale cu dezinvoltură (Diogene Laerțiu, X, 31); nu a simțit nevoia să se constrîngă la un efort de organizare metodică a operei sale, preocuparea și gustul formei sistematice, vocația didactică, atît de vizibilă la stoici, aproape i-au lipsit. Cu toate acestea, dezvoltarea în ansamblu a gîndirii și operei lui Epicur nu a avut loc în afara oricărei discipline metodice, și se poate spune că în inspirația acesteia un anumit rol îi revine tradiției aristotelice. Este în natura silogismului, instrumentul cel mai desăvîrșit al demonstrației științifice — după cum arăta Aristotel — de a proceda de la general la particular. Sufletul uman — de fapt obiectul principal al reflecțiilor lui Epicur — reprezintă doar un fragment din ansamblul naturii. Cunoașterea lui reclamă, în acest caz, ca o condiție prealabilă cunoașterea universului, a marelui *Tot* care îl conține. A încerca o rezolvare a problemei libertății făcînd abstracție de relațiile conștiinței cu realitatea înconjurătoare înseamnă a proceda abstract, speculativ, anihilînd condiția esențială a unei rezolvări științifice. Și cu toată doza considerabilă de speculație care-i alimentează opera, Epicur nu a putut gîndi și proceda altfel. De aici necesitatea de a precede expunerea concepției despre suflet și libertate cu cîteva date referitoare la teoria naturii, la ceea ce alcătuiește domeniul Fizicii. Cîteva principii, în sprijinul cărora Epicur invocă autoritatea rațiunii ca și a faptelor înregistrate în experiența sensibilă stau la baza acestei Fizici: a) senzația care ne informează despre existența corpurilor ne arată că ele se descompun; acestea sînt așadar compuse, materia lor

este divizibilă. Dar diviziunea nu merge la infinit căci altfel existența s-ar transforma în nonexistență. Lumea — spune Epicur, pe urmele lui Democrit — este formată dintr-o multitudine de atomi care se articulează și se combină între ei ; b) atomul nu este un punct metafizic, nici un punct matematic, fără mărime adică ; este o substanță, un corp material, avînd o mărime care implică necesar cele trei dimensiuni inerente oricărei realități materiale ; c) atomii sînt primordiali, necreați, indestructibili și imuabili. Mișcarea și devenirea nu fac parte din natura lor. Devenirea ține de esența calității și nu de esența existenței. Singura schimbare pe care o cunoaște atomul este schimbarea de poziție în spațiu. Nu există în acest caz o ființă supremă, un prim motor — cum a crezut, de pildă, Aristotel — care a pus totul în mișcare. Epicur nu respinge ipoteza existenței divine ; mai mult chiar, vorbește despre o multitudine de divinități, atribuind însă acestora — ceea ce nu reprezintă în fond decît o manieră mai rafinată a scepticismului în materie religioasă — calitățile unor veritabili înțelepți în sensul concepției lui Epicur despre înțelepciune ; complăcîndu-se în nemișcare și lipsă de efort, zeii sînt niște creaturi superioare, fericite, existențe pur decorative de fapt, care nu se interesează de soarta universului, nici a oamenilor, neintervenind sub nici o formă în mersul lucrurilor. Li s-ar aduce o ofensă zeilor — spunea Epicur cu ascunsă ironie — dacă am crede că ei sînt preocupați de soarta noastră. Pentru a explica existența lucrurilor, a universului în întregimea lui, așadar posibilitatea atomilor de a se combina în agregate de diferite trepte de complexitate, trebuie să admitem însă posibilitatea mișcării lor în spațiul vid și infinit. Vidul singur face posibilă și explicabilă mișcarea pe care senzația o atestă ca reală, greutatea fiind unul din factorii determinanți ai deplasării în spațiu. Datorită greutății lor, atomii cad „în jos" în spațiul infinit. Toți atomii urmează această traiectorie verticală de sus în jos — spune Epicur. Vom sublinia faptul că, din acest punct de vedere, viziunea lui Epicur asupra lumii introduce un aspect nou, mai unitar în comparație cu teoria aristotelică despre „locurile naturale" ale substanțelor materiale. După filozoful stagirit, numai apa și pămîntul tind să meargă „în jos", spre „locul lor natural", în timp ce focul și aerul ar tinde în mod tot atît de „natural" spre sferele superioare ale lumii. Fizica lui Epicur ne înfățișează însă, sub acest aspect, o imagine mai unitară despre lume, susținînd că procesul deplasării atomilor nu se poate produce decît într-o singură direcție. Intervine însă în acest punct un element nou, de o deosebită însemnătate teoretică, cu totul absent în sistemul lui Democrit : atomii sînt antrenați în vidul infinit datorită

greutății lor materiale. Dar dacă în procesul acestei căderi ei urmează o linie verticală impusă de greutate, cum se explică atunci întîlnirea dintre ei? Răspunsul la această întrebare constituie, poate, latura cea mai interesantă și mai caracteristică a gîndirii lui Epicur, un aspect în care s-a dezvăluit toată puterea de pătrundere și intuiție științifică a geniului său. Atomii — ne spune filozoful antic — se pot întîlni între ei numai datorită capacității de a se abate, de a devia în chip spontan de la linia verticală a căderii lor. Numai pe baza acestei deviații spontane (*clinamen*) de la mișcarea lor generală și uniformă, atomii se pot combina, formînd prin reunirea lor diferitele corpuri materiale pe care le constatăm în experiență.

Teza de doctorat a lui Karl Marx *Deosebirea dintre filozofia naturii a lui Democrit și filozofia naturii a lui Epicur* a avut meritul de a fi stabilit semnificația justă a „clinamenului" lui Epicur. Scrisă acum mai bine de 100 de ani, această lucrare a fost publicată prima oară în 1902 de către Franz Mehring.

Marx a înțeles că ideea despre mișcarea spontană a atomilor reprezintă un punct de vedere mai profund în ceea ce privește explicația mișcării materiei, arătînd totodată că această idee decurge din însăși esența sistemului lui Epicur: „Devierea atomului în linie dreaptă nu este o definiție aparte care se întîlnește întîmplător în fizica epicuriană, dar se înțelege de la sine că determinarea manifestării ei depinde de sfera în care se aplică".

În lucrarea sa de doctorat K. Marx a scos în evidență superioritatea teoriei lui Epicur despre mișcarea atomilor față de teoria lui Democrit. Dezvoltînd atomismul precursorului său Democrit, Epicur a formulat concluzia că proprietățile de formă și masă (greutate) nu afectează nicidecum viteza deplasării atomilor în spațiul vid. (Știința a confirmat experimental căderea cu egală viteză a corpurilor de greutate diferită în spațiul vid.) Întrucît în vid atomii se mișcă cu viteză egală, aflîndu-se la distanță egală între ei, nu s-ar putea întîlni niciodată. Lumea, însă, există ca un tot organizat, ceea ce nu se poate explica — după Epicur — decît prin faptul că în căderea lor atomii pot devia, în chip spontan, de la linia verticală.

În această idee a deviației spontane a atomilor, K. Marx a indicat meritul principal și contribuția originală a lui Epicur, în raport cu fizica lui Democrit. Totodată, K. Marx a luat o poziție critică față de acele interpretări care priveau în mod „superficial și incoerent" explicația epicuriană despre cauza devierii atomului de la linia dreaptă. Între toți criticii — arată K. Marx — numai

Lucreţiu a înţeles în chip just fizica epicuriană şi principiul devierii atomilor.

Fără îndoială însă că Marx n-ar fi acordat atîta importanţă fizicii lui Epicur şi tezei acestuia despre „clinamen", dacă în afară de importanţa ei ştiinţifică n-ar fi avut anumite implicaţii în problema cea mai arzătoare pentru om, problema libertăţii.

De acord cu Democrit, Epicur a considerat ca neîntemeiată şi absurdă campania dusă de reprezentanţii idealismului împotriva ideii de necesitate, a existenţei unui determinism riguros în natură ca şi în viaţa umană. Există însă o deosebire importantă între cei doi reprezentanţi străluciţi ai materialismului atomistic în această problemă: luînd apărarea ideii de necesitate, Democrit a negat posibilitatea întîmplării. În caracterizarea dată filozofiei lui Democrit, K. Marx a arătat că materialismul democritian duce la o viziune fatalistă asupra existenţei, viziune care condamnă pe om la pasivitate şi la acceptarea soartei. Marx s-a alăturat, dimpotrivă, concepţiei lui Epicur, care era opusă fatalismului, admiţînd rolul întîmplării şi implicit legitimitatea intervenţiei active a omului în vederea modificării condiţiilor de viaţă. „Mai bine să crezi în miturile filozofiei naturii despre zei — spunea Epicur — decît să fii sclavul necesităţii fizicienilor, căci mitul îngăduie măcar speranţa că-i poţi îndupleca pe zei venerîndu-i, în timp ce necesitatea destinului se caracterizează printr-o implacabilă inevitabilitate. Să vegetezi veşnic în jurul oarbei necesităţi, iată cea mai mare nenorocire. Dar, conchide Epicur, nu există necesitatea de a trăi în necesitate".

Ceea ce l-a determinat pe Epicur să îmbrăţişeze ideea deviaţiei spontane a atomilor a fost faptul că această idee a putut oferi o explicare, un fundament natural libertăţii omeneşti: „Din nimic nu apare nimic; începutul libertării şi al dorinţelor trebuie căutat în elementele din care a luat naştere lumea".

★

Cele de mai sus ne-au adus în pragul ideilor care privesc domeniul eticii epicuriene, capitol fundamental al filozofiei lui Epicur, indisolubil legat de principiile fizicii sale materialiste. Prin ştiinţă Epicur subînţelege nu numai domeniul fizicii, ci al tuturor preocupărilor care au ca ţintă şi rezultat formarea unei imagini raţionale despre lume şi totodată asigurarea condiţiilor unei vieţi liniştite, înfăptuirea acelui ideal de suprem echilibru interior şi seninătate nezdruncinată în faţa oricăror evenimente ale vieţii, spre care trebuie să tindă înţeleptul.

Nesiguranța vieții de cetate, agitația vieții publice, spectacolul nedreptăților sociale și al abuzurilor comise de stăpînirea macedoneană, toate acestea au avut, fără îndoială, un ecou puternic în gîndirea lui Epicur, determinîndu-l să caute soluția vieții morale în cadrul unei existențe retrase și discrete: „Trăiește neobservat", aceasta este o normă pe care Epicur o recomanda omului înțelept. Apolitismul acestei maxime este însă numai aparent, deoarece în interesul însuși al individului care-și caută fericirea și independența personală, el a văzut necesitatea cooperării, a efortului comun de acomodare pe care trebuie să-l facă oamenii pentru ca viața socială să fie posibilă.

★

Cu excepția lui Aristipp, anticii au conceput în general idealul moral într-o manieră abstractă, logică, identificînd binele cu o valoare ce se adresează intelectului, cu un inteligibil suprem, identic cu adevărul. Morala lor este expresia unei conștiințe pur intelectuale, realizabilă doar de către o elită restrînsă. Respingînd doctrinele înaintașilor, Epicur a substituit unui bine abstract, abia sesizabil de sub vălul speculațiilor metafizice, concepția unui bine real, viu, personal, la îndemîna tuturor și pe care nimeni să nu-l poată pune la îndoială. Scopul vieții e plăcerea — spune Epicur; dovadă că toate acțiunile omului tind spre plăcere este că nu putem dori și nici nu ne putem teme de ceea ce nu ne oferă imaginea plăcerii sau a durerii.

Teza despre rolul plăcerii reprezintă partea cea mai importantă și cea mai mult discutată a eticii lui Epicur, constituind izvorul multor confuzii și ținta principalelor atacuri la adresa gînditorului antic. Este cu atît mai necesar în acest caz ca ea să fie pusă în lumina adevărată, la adăpost de acele interpretări tendențioase și simplificatoare — prezente la scriitori antici ca și la unii istorici moderni ai filozofiei — care n-au voit să vadă în această filozofie a plăcerii decît mărturia unui utilitarism vulgar, a unei etici lipsite de orice trăsătură de noblețe.

„... Atunci cînd spunem că plăcerea este scopul vieții — afirmă Epicur — nu înțelegem plăcerile viciosilor sau plăcerile ce constau în desfătări senzuale, cum socotesc unii, sau din neștiință, nepricepere, sau din înțelegere greșită, ci prin plăcere înțelegem absența suferinței din corp și a tulburării din suflet.

Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii, nu dragostea senzuală cu băieți și femei, nu desfătarea cu un pește sau cu alte

delicatese ale unei mese îmbelşugate fac o viaţă plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri şi respingeri, ca şi alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpînire asupra sufletului. Dintre toate acestea, primul şi cel mai mare bun este înţelepciunea. De aceea înţelepciunea este un lucru mai de preţ chiar decît filozofia; din ea izvorăsc toate celelalte virtuţi, căci ea ne învaţă că nu putem duce o viaţă plăcută, dacă nu-i şi o viaţă înţeleaptă, cumsecade şi dreaptă, deoarece virtuţile merg mînă în mînă cu viaţa plăcută, iar viaţa plăcută nu poate fi despărţită de virtuţi" (*Diogene Laerţiu*, X, 131 şi 132).

★

Plăcerea sau mulţumirea cerută de natură constă în două lucruri: a evita suferinţa trupului şi tulburarea sufletului; a nu suferi şi a nu fi tulburat; a menţine şi a restabili liniştea sufletească, ataraxia, bunul cel mai de preţ. Sub imperiul acestei stări sufleteşti omul nu mai poate dori nimic altceva, pentru că nimic nu-i lipseşte. Nu resimţim nevoia de plăcere decît atunci cînd absenţa plăcerii se traduce prin o suferinţă. Privaţiunea, durerea sînt anterioare, primitive, pentru că în corp, ca şi în suflet, care este tot un corp mai subtil, mobilitatea atomilor din care este compus întreţine o permanentă stare de agitaţie, de schimbare a dispoziţiei, o tulburare de ordin fizic sau moral. Nu va fi trasă însă de aici concluzia că omul trebuie să răspundă automat, fără discernămînt tuturor solicitărilor psiho-fiziologice determinate de acest mecanism „atomic"; se impune o anumită atitudine de evaluare a faptelor, ţinînd seama de implicaţiile posibile: va fi evitată suferinţa dacă ea nu înseamnă decît suferinţă, dar suferinţa poate fi acceptată dacă aduce cu sine promisiunea unei plăceri mai intense. Aceeaşi prudenţă calculatoare va interveni şi în distincţia pe care Epicur o face între *nevoile naturale* şi *necesare* (dorinţa sexuală, glorie, bogăţie), cărora înţeleptul le poate ceda uneori, dar fără a se lăsa tiranizat de ele.

Este formulată, de asemenea, distincţia dintre plăcerile sufletului şi plăcerile trupului, pe care Epicur, primul dintre filozofii greci în această privinţă, le numeşte plăceri ale „cărnii"; cuvînt care sună puţin cam ciudat, rostite de un „epicureu", pentru că el poate sugera o anumită reacţie de dezgust şi dispreţ. Între plăcerile din această categorie fac parte acelea ale văzului (care intră şi în componenţa sentimentului estetic), ale auzului, ale gus-

tului, dar în fruntea lor este așezată plăcerea stomacului, despre care Epicur spune că este principiul și rădăcina tuturor celorlalte plăceri ale simțurilor.

Plăcerile sufletului sînt însă mai mari decît plăcerile trupului. Plăcerea „cărnii" nu este susceptibilă de creștere: ea este completă, dată în întregime, din momentul în care suferința generată de nevoie a dispărut prin satisfacția ce i-a fost dată, ceea ce nu înseamnă că acest fel de plăcere nu ar fi susceptibil de variații infinite și nu ar aspira să se perpetueze la infinit; rațiunea însă, care cunoaște scopul și nevoile trupului, precum și limitele acestora, rațiunea care prin imaginea ei asupra lumii ne eliberează de teama de supranatural și de perspectiva unor suferințe veșnice, impune simțurilor o anumită disciplină. Ea nu ne îndeamnă să evităm plăcerea, ci ne invită să o gustăm cu măsură, și atunci cînd evenimentele, suferințele ar putea să-l sfătuiască pe om să părăsească „banchetul vieții" (*Diogene Laerțiu*, X, 144), ea nu înțelege ca renunțarea să ducă pînă la autodistrugere.

★

Plăcerea fiind așezată pe primul plan, virtuții îi revine un rol subordonat; aceasta trebuie cultivată nu pentru ea însăși, ci ca o cale ce poate duce la fericire: „Fără plăcere — spune Epicur — virtuțile nu ar fi nici lăudabile, nici dezirabile". Dar pentru că sînt simple mijloace în raport cu plăcerea, este necesar ca aceste mijloace să fie organizate rațional și subordonate cu pricepere scopului dorit. Aceasta este opera rațiunii, a științei și înțelepciunii. De unde va rezulta din nou, cu tot accentul pus pe latura utilitaristă a moralei, aceeași importanță acordată — ca și în filozofia socratică — științei și meditației filozofice: nu poți fi virtuos, fără a cunoaște; și legătura este uneori atît de puternic subliniată — încît, printr-o inconsecvență benignă dealtfel, care nu face decît să dovedească participarea necesară a intelectului în fundamentarea unui sistem valabil de morală, cunoașterea, cunoașterea aprofundată a lucrurilor, a cărei expresie supremă este filozofia, apare drept condiție indispensabilă a virtuții.

Psihologia și teoria cunoașterii la Epicur. Concepția despre suflet și cunoaștere a lui Epicur e strîns legată de concluziile moralei și fizicii sale atomistice. Se reflectă, în acest domeniu, aceeași tendință caracteristică de a întemeia cunoașterea umană pe o bază științifică, condiționîndu-i valoarea de oglindirea exactă a realității obiective, perceptibile cu simțurile.

Adevărul nu constă în reflectarea unei lumi transcendente, ca în filozofia platoniciană. Pentru o filozofie consecvent materialistă, ca aceea a lui Epicur, însăşi ideea de transcendenţă reprezintă ceva absurd. Lumea materială este unica realitate; ea nu poate fi cunoscută decît pornind de la impresiile furnizate de simţuri. Numai senzaţia este adevărată şi sigură. Ea este un fapt ireductibil, căci „ce poate pune la îndoială valoarea unei senzaţii? O altă senzaţie de acelaşi gen? Dar aceasta ar avea o forţă egală. O senzaţie de un alt gen? Dar ea s-ar referi la un obiect diferit. Raţiunea? Dar ea e alimentată de senzaţii". Simţurile nu ne pot deci înşela. Eroarea ia naştere numai din momentul cînd interpretăm senzaţiile, cînd le adăugăm propriile noastre păreri. Atîta vreme cît ne limităm la domeniul simţurilor, sîntem siguri că cunoaştem adevărul absolut.

După cum vedem în cele de mai sus, Epicur arată o anumită prudenţă cu privire la capacitatea gîndirii de a oglindi adevărul prin ea însăşi. Dar pentru a nu înţelege greşit poziţia sa în această privinţă, trebuie să precizăm că această atitudine vizează gîndirea speculativă, întrupată îndeosebi în abstracţiunile filozofiei platoniciene. Epicur era un gînditor circumspect, sistematic şi înclinat spre obiectivitate, care, din acelaşi simţ al prudenţei pe care l-a preconizat şi ilustrat în viaţa morală, s-a îndoit de valabilitatea vreunei cunoaşteri care n-ar fi provenit din contactul direct al simţurilor cu lumea din afară.

★

În istoria filozofiei antice greceşti, sistemul lui Epicur a avut o importanţă excepţională. Datorită profunzimii unei gîndiri consecvent materialiste şi patosului său militant, Epicur a înscris un moment caracteristic în lupta împotriva idealismului şi misticismului religios. El a fost „... un adevărat iluminist radical al antichităţii; el a atacat pe faţă religia antică şi a fost părintele ateismului şi la romani, în măsura în care acesta a existat la ei" [1].

Filozofia lui Epicur a fost ultima realizare de seamă a geniului elin. Datorită condiţiilor social-istorice ale acelei epoci, posibilităţile creatoare vor slăbi, dînd la iveală tot mai limpede semnele unei adevărate sterilităţi şi disoluţii intelectuale, ca în misticismul extrem al lui Plotin.

Influenţa filozofiei lui Epicur a fost însă durabilă. Pentru secolele care au urmat, ea a servit ca model şi factor de inspiraţie

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. III, Bucureşti, Editura politică, 1958.

multor gînditori progresiști (în primul rînd Lucretius). Chiar în sec. al XVII-lea, filozofi de seamă ca Hobbes și Gassendi și-au dezvoltat ideile lor sub semnul influenței acestui mare filozof antic, care a anticipat cu o rară intuiție drumul pe care avea să-l urmeze însăși știința modernă.

STOICISMUL

Stoicismul s-a bucurat la rîndul lui de o durabilă influență și de șansa de a fi avut o serie de reprezentanți iluștri : *Zenon* din Citium (336—232), *Cleantes* din Assos (331—232) și *Chrisipp* din Soloi (281—208).

Anticii au apreciat și ideile altor stoici, astăzi uitați ca *Ariston* din Chio, *Herillos*, *Denis* din Heracleea ș.a. Este greu de stabilit contribuția fiecăruia. Tradiția a împletit doctrinele lor care, de fapt, nu se deosebeau decît prin amănunte. Esențial, cadrul general al doctrinei, a fost fundamentat de către Zenon, întemeietorul școlii stoice.

Centrul de greutate al teoriei stoicilor se află în domeniul eticii. Cunoașterea omului, a virtuților și îndatoririlor proprii înțeleptului tinde să devină preocuparea și ramura principală a filozofiei. Fără a fi neglijat cercetarea din domeniul fizicii și al logicii (se știe, Chrysipp a adus contribuții de o deosebită valoare în istoria logicii), acestor două discipline li se acordă un rol auxiliar, subordonat reflecției etice ; un rol auxiliar, totuși nu lipsit de importanță, întrucît Zenon — dealtfel ca și Epicur — a considerat teoria morală ca indisolubil legată de o teorie asupra naturii (fizica), precum și de o teorie asupra cunoașterii și gîndirii care să poată stabili posibilitatea și condițiile adevărului. Tendința de bază a acestor cercetări s-a afirmat printr-o reacție critică la adresa metafizicii platoniciene care reducea natura, experiența sensibilă, la înțelesul unui epifenomen, precum și la adresa organonului aristotelician, căruia i se reproșează importanța pe care o acordă silogismului, instrument formal — susțin stoicii — exterior naturii, și ca atare inapt de a-i prinde înțelesurile ei intime. Am fi tentați să asociem filozofia stoică direcției naturaliste, dacă — așa cum vom vedea — fizica pe care

o preconizează nu ar căpăta în cele din urmă trăsăturile unei metafizici speculative, impregnată de misticism. Universul și tot ceea ce el cuprinde — afirmă Zenon — este făcut pentru om și nu are alt scop decît omul. Dar omul nu se poate cunoaște fără a cunoaște lumea din care face parte; stabilirea semnificației pe care o are viața lui sufletească, a condițiilor și idealului vieții morale presupune în chip necesar determinarea înțelesului pe care îl are lumea înconjurătoare. Dacă stoicul consideră drept virtute supremă puterea omului de a se conforma propriei lui naturi, această conformitate îi apare ca fiind în egală măsură conformitate cu ordinea universală. De aici necesitatea cunoașterii universului extern care se impune ca o datorie fundamentală, indispensabilă vieții morale. La baza concepției stoicilor asupra lumii stă ipoteza unui principiu unic, care în grade diferite, dar în toate formele de dezvoltare a naturii se manifestă ca o forță psihică și corporală; natura *(fizis)* materie in-formată, este în același timp rațiune *(logos)*, o rațiune care guvernează întreaga existență, reprezentînd germenele, principiul și scopul tuturor lucrurilor. Cosmosul apare astfel ca un tot unitar, plin, compact.

Sîntem de fapt aici în prezența unui principiu unic care este în același timp materie și spirit: „Substanța — afirmă Zenon și Chrysipp — este materia primă a tot ce există; ea este eternă, și nu este susceptibilă nici de a se mări nici de a se micșora... Părțile nu sînt identice cu ele însele... ele se separă unele de altele, nu prin o diviziune materială a substanței, ci prin o schimbare în proporțiile amestecului... Substanța este impregnată, parcursă, pătrunsă de rațiunea universală, pe care unii o numesc Destin, și care este imanentă în ea, ca virtutea seminală în sămînță" (Stobeu, *Ecl.* I, 322 și 324).

Numai datorită unor inconsecvențe, determinate de avîntul oratoric al predicii morale, vor putea fi întîlnite la stoicii romani — Seneca, Panoetius și Posidonius — expresii care ar putea crea impresia unui dualism metafizic; în fond, una din trăsăturile esențiale ale doctrinei stoice constă în afirmarea sufletului ca principiu nu numai al gîndirii și al vieții, ci al oricărui lucru care are o formă și o esență constantă, identică cu ea însăși. Universul constituie în acest caz un tot însuflețit, și pătruns de rațiune, expresia îmbinării unor tensiuni diferite, mai mult sau mai puțin subtile, care se întrepătrund. Cea mai subtilă din aceste tensiuni o reprezintă Focul demiurg, care organizează tot ceea ce există conform unei ordini proprii. După exemplul lui Heraclit, acest foc universal, principiu de ordine și măsură, primește

denumirea de *Logos*; *Divinitate* și *Destin* totodată, căci, prin acțiunea lui imanentă, el produce și organizează toate lucrurile existente. La capătul unei evoluții lumea moare pentru a renaște într-o suită indefinită de cicluri cosmice, fiecare din ele înscriindu-se în intervalul *Marelui-An*, realizînd prin eterna lor revenire perenitatea Universului și a Divinității. Totul tinde spre Foc, elementul nobil al întregii existențe; sinonim cu o rațiune universală, imanentă și activă totodată, condiție a ordinii și armoniei din univers, focul parcurge fără întrerupere periplul său ciclic. Relația dintre natură și logos, dintre materie și suflet este concepută astfel nu în sensul monismului materialist, nici al dualismului de tip platonician, ci al unui report de complementaritate și întrepătrundere, dintre două principii diferite: unul spiritual — pneuma, spirit, suflet — celălalt corporal — materia in-formată, latura sensibilă a devenirii.

Omul deține în univers un loc privilegiat, care-i determină natura și menirea lui proprie; prin rațiune care reprezintă o părticică a focului divin, el urmează în ierarhia ființelor imediat după divinitățile particulare care sînt tot atîtea ipostaze ale divinității totale și unice. Antropocentrism și dinamism teleologic sînt trăsăturile de bază ale viziunii stoice privind relația dintre om și univers. Omul este situat în centrul lumii; el reprezintă punctul de plecare și ținta finală a științei. Dezvoltarea ordinii în istoria umanității, progresele „simpatiei", relațiile dintre oameni constituie, în esență, scopul ideal al universului și un act de voință al naturii. Dacă putem vorbi de un naturalism al stoicilor, apare cu evidență trăsătura lui specifică, distanța ce-l separă de naturalismul științific interpretat, prin însăși rolul acordat Divinității și Destinului. Stoicului îi lipsește totuși aspirația către un „dincolo" supranatural, postulat indispensabil al atitudinii religioase; lumea căreia i se adresează și pe care o recunoaște este lumea noastră pe care o consideră limitată și nenorocită; dar dacă nu are noțiunea unei transcendențe divine, crede într-un ideal al perfecțiunii morale de care omul se poate apropia. Înțeleptul este acela în care perfecțiunea se întrupează, în măsura în care ea poate fi realizată de om, și aceasta constă în conformitatea vieții cu natura. Pentru a determina înțelesul acestui concept de natură, stoicii au pornit de la distincția dintre ceea ce este esențial ființei umane și ceea ce îi este străin, încercînd a defini legea naturii prin apelul la conștiință. În virtutea identității funciare dintre conștiință și univers, stoicul este convins că adoptînd o conduită conformă cu natura lui, omul se conformează *ipso-facto* naturii universale. Zenon proclamase ca ideal al vieții morale

consecvența ; Cleante va adăuga : „în raport cu natura" ; ceea ce nu va însemna însă o fundamentală schimbare de perspectivă, în sensul renunțării la libertatea interioară, astfel că — așa cum interpreta Guyau : „... după ce a afirmat, cum ar spune Kant, autonomia voinței, pare să consacre heteronomia în raport cu natura exterioară" [1]. În realitate, dacă ținem seama de ceea ce constituie principiul fundamental al metafizicii stoice, aceeași natură este afirmată pretutindeni, același logos, identic cu un foc universal, asigură coerența animalității cosmice ca și a animalității umane, „un fel de victorie a lui Zeus, dominația sa asupra tuturor lucrurilor" [2].

Punctul de sprijin al eticii stoice îl reprezintă astfel ideea unei naturi universale, atotcuprinzătoare, incluzînd universul exterior odată cu realitatea conștiinței, considerată în interioritatea ei cea mai profundă, rațională și autentic umană : „Zenon, în tratatul său *Despre natura omului* indică cel dintîi drept scop „viața în acord cu natura", ceea ce este același lucru cu o viață virtuoasă, virtutea fiind scopul către care ne mînă natura. La fel spune și Cleante în tratatul său *Despre plăcere,* ca și Poseidonios și Hecataios, în lucrarea *Despre scopuri.* „Tot așa, a trăi în conformitate cu virtutea este deopotrivă cu a trăi în acord cu experiența mersului naturii, cum spune Chrisipp în prima carte a lucrării sale *Despre scopuri,* căci natura noastră individuală este o parte a naturii întregului univers" (*Diogene Laerțiu,* VII, 87).

În raport cu acest înțeles al conștiinței, plăcerea — spre deosebire de epicurei — este descrisă ca un produs superficial, un epifenomen, pe care stoicii, după Aristotel, îl compară cu înflorirea pomilor. Contactul cu natura nu implică evitarea durerii ; dimpotrivă : „stoicienii arată că-i falsă afirmația făcută de unii cum că plăcerea este obiectul spre care se îndreaptă primul instinct al animalelor. Ei spun că plăcerea, dacă-i realmente simțită, este un proces derivat, care nu vine niciodată pînă ce natura, prin ea însăși, n-a căutat și n-a găsit mijloacele potrivite pentru existența sau constituția animalului ; este un produs ulterior, comparabil cu condiția animalelor prospere sau a plantelor în plină înflorire..." (*Diogene Laertiu,* VII, 86).

Stoicii admit existența a patru pasiuni fundamentale : plăcerea, durerea, teama și dorința (S t o b e u, *Ecl.* II), reductibile însă la primele două, căci omul se teme de durerea ce va veni

[1] (J. M. G u y a u, *Edition du Manuel d'Epictète,* 1876, p. 10).

[2] (E m. B r é h i e r, *Chrysippe,* 1910, p. 157).

și dorește o plăcere viitoare. Plăcerea nu trebuie confundată cu bucuria, care este satisfacția înțeleptului, pentru că este conformă cu rațiunea, o stare activă și constantă. Ea nu este — așa cum dealtfel spusese și Aristotel — decît un adaos ulterior actului, fără a face parte din esența lui. Plăcerea își face apariția atunci cînd natura, după ce a căutat ceea ce i se potrivește constituției ei proprii, descoperă singură lucrul ce îi este favorabil. Și totuși plăcerea nu este un bine, pentru că ea nu corespunde înclinațiilor veritabile ale naturii. Mai mult: nu este de ajuns să se spună că plăcerea este un lucru indiferent și care nu ar trebui preferat contrarului său: ea este cu adevărat un rău, pentru că ea constă într-o relaxare a tensiunii proprii rațiunii, într-o suspendare a vieții însăși. Din același motiv moartea nu este un rău; căci ea este o lege a naturii și nici o lege a naturii nu este un rău. Moartea nu este decît un moment al vieții, și aceasta este un bun în sine pentru că ea este activitate pură, un bine, chiar pentru cel lipsit de rațiune, chiar dacă nu va putea fi niciodată în posesia rațiunii care constituie însăși esența și demnitatea vieții.

★

Problema libertății și raportului ei cu determinismul universal s-a impus în chip inevitabil meditației filozofilor stoici, cu tendința de a stabili termenii unei soluții conciliatoare. Dar dificultățile și contradicțiile inerente unei abordări pur metafizice a problemei ilustrează una din trăsăturile cele mai caracteristice — putem vorbi de un veritabil paradox — ale înțelepciunii stoice. Omul este liber — afirmă Zenon și după el toți reprezentanții stoicismului; dacă lucrul care este obiectul reprezentării provine din afară, reprezentarea, întemeiată pe consimțămîntul rațiunii, provine dinăuntru, este expresia voinței, a eului nostru. Totul este reprezentare și reprezentarea este opera noastră; cu atît mai mult reprezentarea binelui, a datoriei, a perfecțiunii, idei înnăscute, după modelul cărora ne sculptăm caracterul, ființa noastră morală. Este incontestabil însă — dată fiind atitudinea fatalistă ce caracterizează concepția stoică asupra lumii — că această libertate postulată inițial nu este decît expresia pasivității, a unei resemnări totale. Această consecință decurge din însuși modul de interpretare a cauzalității: ea este echivalentă cu Providența, cu Destinul, cu „lanțul de fier" pe care nimic nu-l poate rupe. Divinitatea exercită asupra tuturor lucrurilor un imperiu suveran și absolut. Cauzele ne pot rămîne necunoscute; dar nu în-

seamnă că ele nu există. Hazardul nu este decît un cuvînt lipsit de orice conținut. În ce constă atunci libertatea, eficacitatea actului de voință? Răspunsul întrunește toate trăsăturile unui sofism, ale unei formule de abdicație, deghizată însă cu mijloacele celei mai subtile dialectici: libertatea noastră constă în a înțelege că noi nu sîntem, că nu putem și că nu trebuie să fim liberi; ea constă în a ne pune voința noastră particulară în serviciul unui scop universal, de a încredința direcția voinței noastre voinței suverane și perfecte care guvernează lumea cu o rațiune infailibilă. Omul este liber așadar numai în sensul și în măsura în care înțelege necesitatea fatală care guvernează lumea și care ar continua să o guverneze, chiar dacă el i s-ar opune. Datoria noastră constă în a cunoaște nexul cauzal sinonim cu o voință supremă; a fi înțelept înseamnă a înțelege această ordine, a o accepta — inclusiv ordinea socială existentă, mai mult, a participa voluntar la menținerea ei; a regăsi în conștiința proprie inspirația divină din care totul provine, a o dezvolta și pune la adăpost de înrîurirea pasiunilor și dorințelor, de tot ceea ce poate constitui semnul unui atașament față de „materie"...

Voința poate fi deviată prin amestecul pasiunilor; dar — așa cum va afirma și Spinoza — stoicii susțin că în ciuda intensității lor violente, voința se poate impune, pentru a corespunde cunoașterii adevărate. Eroarea morală, răul, nu ia naștere decît atunci cînd forța pasiunii, depășind măsura naturii, scapă de sub controlul rațiunii. De unde concluzia strîns înrudită cu intelectualismul socratic: orice eroare morală are la origine o eroare de raționament, o contradicție.

Dar după ce afirmă că natura a dăruit omului rațiunea ca o regulă și măsură pentru a cunoaște adevărul, se restrînge valabilitatea acestei propoziții la sufletul celui înțelept; la cel rău, vicios, rațiunea este diminuată și denaturată; a pierdut orice autoritate, orice certitudine și forță, pentru că s-a lăsat biruită de reprezentări contradictorii; în loc de a-și apăra independența, ea s-a subordonat unor influențe străine care i-au alterat judecata. Pasiunea are la rădăcină o falsă evaluare a lucrurilor, datorită faptului că dorințele noastre proprii sînt confundate cu legea lumii; Destinul care guvernează totul va spulbera însă ceea ce i se opune, în urmărirea planurilor sale providențiale. Am dori ca cei pe care-i iubim să nu moară, ca onoruri și bogății să se reverse asupra noastră! Acestea nu sînt decît iluzii și erori generate de pasiuni; este inutil și lipsit de rațiune să te opui legii care guvernează natura; este ca și cum ai protesta împotriva mișcării aștrilor cerești. Pentru a corespunde menirii

sale şi a obţine fericirea la care are dreptul să aspire, omul să se abţină de la orice încercare de intervenţie activă pentru a modifica cursul evenimentelor exterioare sau ordinea în care este integrat; să recunoască caracterul inflexibil al acestei ordini, faptul că în ansamblul universului, el nu reprezintă decît o parte, un organ al unui mare sistem de funcţiuni. Inserîndu-ne voluntar prin gîndire acestui vast ansamblu, devenim asociaţii raţiunii universale, cooperatorii divinităţii în conducerea lumii, în creaţia, menţinerea şi dezvoltarea ordinii morale...

SCEPTICISMUL

În aceeaşi epocă cu stoicismul, dar prezentînd într-o formă şi mai gravă simptomele crizei politice, morale şi ideologice ale societăţii sclavagiste, s-a afirmat curentul sceptic. Există o asemănare fundamentală între cele două curente menţionate mai sus: în ambele şi-a aflat expresia acelaşi fenomen de dezadaptare şi nemulţumire produs de declinul vieţii de cetate, de criza manifestată pe plan politic şi economic a societăţii sclavagiste. Trăsăturile unei orientări negativiste, dizolante, vor atinge însă un punct culminant la reprezentanţii curentului sceptic.

Preocuparea teoretică nu lipseşte din această direcţie de cugetare. Caracteristic însă în această privinţă este căutarea unei formule care să justifice idealul îndepărtării de viaţă şi de lupta socială şi totodată neîncrederea în posibilitatea minţii umane de a pătrunde adevărul obiectiv.

Întemeietorul şcolii sceptice a fost *Pyrrhon* (aprox. 365—275 î.e.n.) contemporan cu *Teofrast* (urmaşul lui Aristotel la conducerea Academiei).

Pyrrhon cunoştea filozofia lui Democrit, dar mergînd pe linia de gîndire a şcolii megarice şi cirenaice a alunecat pe panta unui subiectivism şi scepticism radical. Nu a lăsat nici o scriere filozofică, astfel că ideile sale ne sînt cunoscute graţie scrierilor lui Timon (315—225), discipol principal, precum şi ale lui Sextus Empiricus (sec. III e.n.). Pretenţia acestor scriitori este de a-l prezenta pe Pyrrhon ca un spirit înalt, plutind deasupra oricăror prejudecăţi şi slăbiciuni curente, ale spiritului uman. E neîndoielnic faptul că Pyrrhon n-a crezut în posibilitatea şi valoarea adevărului, nici a progresului ştiinţific. Sub pretextul că repre-

zintă spiritul ortodox al filozofiei socratice, el a cultivat o atitudine de îndoială în valoarea ştiinţei, confundînd indiferenţa în această materie, lipsa de opinii şi de atitudine, cu ţinuta morală proprie înţeleptului.

În materie de adevăr şi cunoaştere Pyrrhon socotea că cea mai adecvată atitudine este suspendarea oricărei judecăţi *(epokė)*. A nu se angaja în nici o părere, în nici o problemă, a adopta o atitudine de indiferenţă speculativă, această „ataraxie" apare din nou ca ideal al înţeleptului, nepăsător faţă de viaţă, de oameni, acceptînd, cu totală impasibilitate, toate nedreptăţile sociale existente. Părerea acestor gînditori sceptici despre oameni era dealtfel plină de dispreţ: „Aceşti nenorociţi care nu sînt decît nişte stomacuri lacome, aceşti nenorociţi care nu fac decît să se certe şi să se plîngă unii de alţii" (Timon).

O anumită teorie despre cunoaştere e inclusă de fapt în scepticismul pyrrhonian. Ea poate fi rezumată în teza după care lucrurile sînt incognoscibile; nici o judecată asupra lor nu poate fi considerată nici adevărată, nici falsă. Urmînd aceeaşi linie de gîndire, scepticii de mai tîrziu, *Arcesilas* (315—241), *Carneade* (214—129) — aceştia doi făcînd parte din „noua Academie", apoi *Enesidem* şi *Sextus Empiricus* (sec. III) în filozofia latină, s-au străduit să dea scepticismului un caracter mai sistematic. Invocînd influenţa dispoziţiilor morale, a pasiunilor şi bolilor asupra judecăţilor umane, toţi aceştia s-au străduit să zdruncine credinţa în adevăr, să demonstreze incapacitatea gîndirii umane de a ajunge la adevăruri ferme, de nezdruncinat.

Mai moderat între scepticii de mai sus a fost Arcesilas, care afirma că nu e înţelept ca omul să nu se supună conformismului social, căci nimeni nu poate trăi departe de oameni. În lipsa unor criterii sigure despre adevăr — susţine Arcesilas — omul trebuie să se orienteze în viaţa de toate zilele după înclinaţiile înnăscute şi exigenţele morale ale societăţii.

În ansamblu, întreaga doctrină sceptică a nutrit în miezul ei un crez dizolvant, nihilist, despre adevăr, om şi societate. Dar pe lîngă insuficienţele arătate mai înainte, am putea îndrepta împotriva acestei doctrine o obiecţie fundată pe propria ei logică: Dacă nimic nu este evident şi nimic nu poate fi demonstrat, nu poate fi susţinut cu temeinicie, afirmaţia nu e valabilă şi cu privire la filozofia sceptică?

DEZVOLTAREA FILOZOFIEI ÎN ROMA ANTICĂ

Cauzele decadenței romane sînt numeroase și complexe. Transformarea Romei în secolele II—I î.e.n. dintr-o mică comunitate agricolă într-o comunitate italică și apoi în cel mai puternic stat din regiunea mediteraneană a dus inevitabil la criza polisului. În sfera economiei, atît la Roma cît și în Grecia (unde criza începuse încă din sec. al IV-lea î.e.n.), această evoluție s-a tradus prin concentrarea pămînturilor și pauperizarea micului producător liber, creîndu-se astfel condiții favorabile pentru ca munca sclavilor să poată fi extinsă în toate ramurile economiei. Întreaga istorie a Romei din perioada războaielor de cucerire constituie o vie ilustrare a procesului prin care însăși sporirea teritoriului, a latifundiilor, a putut avea ca rezultat subminarea libertăților romane și agravarea crizei morale. Reprezentanții păturii conducătoare puteau obține cu ușurință împrumuturi care le permiteau să cumpere pămînturile celor săraciți de războaie; au deposedat în felul acesta un număr imens de cetățeni liberi, exploatînd fără cruțare ceea ce era în proprietatea lor, pămînturi și sclavi. Toate aceste transformări și evenimente s-au răsfrînt pe planul vieții moral-ideologice prin subminarea tradiției clasice, favorizînd afirmarea unor noi criterii etice și concepții politice. Pătrunderea stoicismului, cu adaptările impuse de împrejurările proprii societății romane din acea epocă, precum și de înclinația mai realistă a geniului roman, a constituit poate fenomenul cel mai caracteristic al noii orientări. Un eveniment judiciar a putut favoriza acest proces: în 156 î.e.n. Senatul roman condamnă — pentru acte de jaf — Atena la plata unei amenzi în valoare de 500 de talanți. Pentru îndulcirea sancțiunii, atenienii trimit la Roma o delegație formată din trei filozofi: scepticul Carneade, peripateticianul Cristolaos și stoicul Diogene din Babilon. Dar vizita la Roma a oferit celor trei filozofi prilejul

de a lua contact cu tineretul roman și de a-l iniția în tainele doctrinelor curente. Dacă o bună parte a tineretului, precum și numeroși reprezentanți ai nobilimii, ca, de pildă, Scipio, Flaminius, Panetius, Polibios și alții au îmbrățișat cu entuziasm ideile mesajului elenist, declarîndu-se făți filoeleni, pături întinse ale populației s-au arătat mai puțin receptive. Apărător al tradiției clasice, al vechilor datini în care vedea o condiție vitală a existenței și propășirii statului roman, severul Caton dădea glas unui vast program de combatere a acestor influențe: „A văzut cu durere — relatează Plutarh — pătrunzînd la Roma această dragoste de idei; se temea că tineretul roman, îndreptîndu-și toată silința și toată ardoarea spre acest studiu, va ajunge să prefere gloria de a vorbi frumos aceleia de a acționa cum trebuie și de a se distinge pe cîmpul de bătălie. S-a dus la Senat și i-a reproșat că a lăsat prea multă vreme pe acești ambasadori fără răspuns. Să se ia cunoștință cît mai curînd de cauza lor și să se ia o hotărîre, astfel ca acești filozofi să se poată întoarce la școlile lor pentru a instrui pe copiii grecilor și pentru ca tinerii romani să nu dea ascultare, ca și mai înainte, decît magistraților și legilor".

Măreția și prosperitatea Romei s-au datorat în bună măsură temperamentului activ, realismului și fermității de caracter a unui popor energic, care, după ce a asigurat disciplina interioară a Republicii, și-a putut exercita cu rezultate remarcabile spiritul organizator, înscriind o etapă dintre cele mai strălucite în istoria civilizației europene. Caton cenzorul a fost o întrupare vie a acestor virtuți tradiționale. Din aportul elenic, duritatea celor atașați trecutului și frivolitatea parveniților nu au reținut decît aspectele adaptabile, corespunzătoare noii conjuncturi istorice și realismului latin, înclinat să conceapă virtuțile ordinii și armoniei într-o manieră diferită de aceea a înțeleptului elin. Caracteristica principală a înfăptuirilor din această direcție va consta astfel în tendința de atenuare a rigorismului etic reprezentat de stoicismul elin, adaptarea acestuia la exigențele moralei curente, într-o formă mai accesibilă. Din nefericire, nu s-au păstrat decît fragmente neînsemnate din scrierile reprezentanților mai de seamă ai acestei orientări. Panetius și Polybios fac parte din categoria acestora, vestitori de fapt ai unei ideologii îndreptate împotriva polisului. După cum rezultă din fragmentele rămase, ca și din relatarea lui Cicero — primele două cărți din *De Officiis* — efortul lui Panetius s-a îndreptat spre elaborarea unei concepții

proprii asupra persoanei, în strînsă legătură dealtfel cu atenuarea idealului rigid al înțeleptului. Subliniind superioritatea omului asupra animalului, vorbește despre „excelența și demnitatea naturii umane". Suportul demnității este rațiunea, autoritate spirituală supremă și ghid al acțiunii care indică omului ceea ce trebuie și ceea ce nu trebuie să facă. Sub această formă, sinonimă cu rațiunea, natura se manifestă ca o trăsătură generală, comună tuturor oamenilor. Dar Panetius mai atribuie naturii și un alt înțeles, identificînd-o cu vocația personală, cu rolul particular, propriu fiecărui individ, în cadrul comunității sociale. Mergînd pe urmele stoicismului elin, stoicii perioadei imperiale — Seneca, Epictet, Marc Aureliu — vor insista asupra detașării, ca atitudine proprie înțeleptului, printr-o anumită utilizare a reprezentărilor, în sensul desprinderii de evenimente. Vizionar al unui bine absolut, înțeleptul vechiului stoicism se confunda cu un ideal abstract, întrupare a unei naturi universale, desprinsă de orice contingență istorică sau finitudine umană. Dimpotrivă, mai realist, Panetius recunoaște variabilitatea acestei naturi, de la individ la individ și necesitatea unei conduite etice întemeiate pe ceea ce vechiul stoicism numea „acțiuni de mijloc". Între omul desăvîrșit (înțeleptul) și cel lipsit total de înțelepciune se situează astfel figura omului care se străduie, iar între fapta virtuoasă și fapta vicioasă apare fapta care se cuvine. Esențialul este însă efortul, datoria de a realiza un acord între exigențele naturii universale și vocația personală pentru a da ascultare astfel preceptului: „Urmează-ți propria natură". Conformitatea cu sine, constanța atitudinii (*aecuabilitas*), de-a lungul întregii vieți și în fiecare acțiune, reprezintă un deziderat specific al eticii lui Panetius, al tuturor concepțiilor care, în numele apropierii de natură, au căutat să împace realismul cu acea autonomie interioară a persoanei.

Dar nu putem trece cu vederea faptul că, din unghiul de vedere al filozofiei stoice, teza apropierii omului de natură, ca și autoritatea conceptului de datorie sînt puse într-o lumină problematică, contradictorie: ce sens mai poate avea constrîngerea prin datorie din momentul în care omul, înțeleptul stoic, se află în deplina posesie a autonomiei interioare! Ariston din Chios (stoic elin) împinge această doctrină pînă la consecința extremă: libertatea interioară este comparabilă cu facultatea de a vedea; cine o are, se dispensează de orice regulă privind utilizarea văzului; pentru cel căruia îi lipsește, regula este inutilă. Singura

datorie a înțeleptului constă în a proceda conform propriei sale convingeri, adaptîndu-și acțiunea scopurilor și împrejurărilor particulare...

★

Apărută într-o perioadă de criză a polisului antic, prin efortul de a realiza un echilibru între tendința individualistă și cosmopolitism, teoria stoică reprezintă de fapt o nouă ipostază a acelei filozofii a armoniei interioare inițiată de Socrate. După ce a constituit timp de cîteva secole suportul doctrinal al unei elite morale, a fost însușită și adaptată unor exigențe ideologice mai realiste, proprii păturilor guvernante ale Romei din epoca imperială. Pătrunse de adevărul învățăturii lui Seneca, Epictet și Marc Aureliu, victimele persecuțiilor și injustiției brutale își vor accepta soarta cu seninătate. Fermitatea lor morală se va impune admirației tuturor vremurilor, deși acea orgolioasă stăpînire de sine, seninătatea netulburată a acestei înțelepciuni ne-ar putea apărea nouă, celor de astăzi, ca ceva aproape de neînțeles, ca o trăsătură aproape inumană.

Atîția oameni și atîtea țări aü capitulat în fața voinței de putere și despotismului Cezarilor; un mănunchi de stoici le-a rezistat totuși, preferînd suferințele și moartea decît renunțarea la privilegiul demnității umane. „Eu — vorbește Epictet în numele lor — vreau să fiu această mică bucată de purpură care împrumută restului strălucirea frumuseții..."

Severitatea proverbială a unor reprezentanți ai stoicismului nu i-a împiedicat să înțeleagă respectul unor adevăruri umane pe care le-au intuit, chiar dacă unilateral sau într-o manieră deformată. Deschisă în fond realității prezentului, filozofia stoică ne înfățișează una dintre cele mai impresionante încercări ale gîndirii antice de a concilia respectul autonomiei interioare (virtutea și fericirea depind de opinia pe care noi o avem asupra lucrurilor) cu exigențele unei morale sociale; filozofie a pasivității, de inspirație filantropică și cosmopolită, dar marcînd, în cele din urmă, sub acțiunea unui impuls realist, o atenuare a acelei atitudini de retragere și abținere orgolioasă, impusă mai mult de exigențele logice ale doctrinei.

★

Materialismul lui Lucreţius Carus. Lucreţiu (98—53 î.e.n.) n-a fost autorul unei concepții materialiste originale. El a fost reprezentantul latin al materialismului lui Democrit și Epicur. În

afară de forma artistică, de o rară sugestivitate, în care şi-a înfăţişat tezele sale filozofice în poemul *De rerum natura* (Despre natura lucrurilor). Lucreţiu a avut meritul de a fi dat cea mai amplă expunere atomismului antic. Prin aceasta, opera sa a adus un serviciu nepreţuit cunoaşterii materialismului antic, întrucît din scrierile celor trei reprezentanţi de seamă ai atomismului elin — Leucip, Democrit şi Epicur — nu s-au păstrat decît foarte puţine fragmente.

Să adăugăm apoi faptul că prin conţinutul şi orientarea gîndirii sale, Lucreţiu a fost un apărător consecvent şi de o mare fermitate ideologică, al ateismului şi al ştiinţei.

Admiţînd structura corpusculară a tuturor corpurilor materiale din natură, Lucreţiu — de acord cu Democrit şi Epicur — afirmă că totul rezultă în ultimă instanţă din două principii: plinul (materia compactă) şi spaţiul gol (vidul). Luînd astfel poziţie împotriva explicaţiilor iraţionale şi supranaturaliste oferite de religie, Lucreţiu insistă în mod deosebit asupra faptului că „nimic nu se poate naşte din nimic... Dacă un lucru ar putea apare din nimic, fără a avea nevoie de germeni particulari, apariţia lui ar fi posibilă oriunde, oricînd şi în orice formă. Omul ar putea ieşi din unda mării, păsările şi peştii din pămînt, cirezi de animale ar descinde din nouri". (*De rerum natura*).

Acelaşi lucru s-ar putea întîmpla şi în ordinea temporală a existenţei, căci dacă neantul ar fi înzestrat cu forţă creatoare, orice lucru ar putea apare într-o clipită, într-un timp nedeterminat... „Lucrurile ieşite din neant — spunea Lucreţiu — n-ar avea nevoie de timp pentru a putea creşte şi de unirea germenilor lui. Copilul nu s-ar deosebi de adolescent şi vlăstarul abia ieşit s-ar repezi îndată spre înălţimea cerului". Corpurile materiale sînt, după Lucreţiu, de două categorii: simple şi compuse. Corpurile simple sînt particulele cele mai mici, invizibile din pricina dimensiunilor infime, în care poate fi divizat un corp complex. În legătură cu durata existenţei acestor „elemente" (atomi), Lucreţiu susţine caracterul indestructibil al materiei, ca atare veşnicia ei. Ceea ce e simplu nu poate pieri; atomii nu dispar niciodată. Ceea ce este însă supus dispariţiei şi transformării care se petrece în timp, sînt numai corpurile şi fenomenele complexe. Reapare astfel o idee pe care am mai întîlnit-o şi în filozofia greacă, privind deosebirea dintre ceea ce formează cuprinsul concret al lumii, universul fenomenal, supus transformărilor şi pieirii, şi substanţa materială veşnică şi indestructibilă.

În ce priveşte însuşirile corpurilor simple, Lucreţiu admite între acestea deosebiri de formă, mărime şi greutate. Comun însă acestor

realități „elementare" este solidaritatea, indivizibilitatea, impenetrabilitatea, eternitatea, faptul că nu au culoare, nici miros, nici gust, nici sunet, nici însușiri de temperatură și nu sînt perceptibile cu simțurile noastre. Calitățile sensibile ale lucrurilor rezultă prin unirea corpurilor simple în corpuri compuse. Lucrețiu nu admite însă posibilitatea oricăror combinații; formele atomilor sînt limitate, deci nici combinațiile dintre ei nu pot merge la infinit.

O idee importantă privește rolul pe care Lucrețiu îl acordă mișcării. Toate corpurile iau naștere prin mișcarea atomilor în vid. Datorită greutății lor, atomii cad în direcție verticală. Cum se explică atunci întîlnirea lor pentru a se putea combina? Aici Lucrețiu își însușește ideea clinamenului, a deviației spontane, susținută mai înainte de Epicur. Prin această teză s-a afirmat un mod de înțelegere dialectică, spontan-dialectică, despre mișcare, aceasta fiind recunoscută ca un atribut intrinsec al materiei, nu ca ceva impus din afară „căci dacă nu s-ar abate, dacă ar urma să cadă (întocmai ca picăturile de ploaie în jos prin spațiul gol) nu s-ar isca întîlniri, nu am avea nicidecum vreo ciocnire între principii, nimic n-ar fi fost făptuit deci de natură".

O consecință importantă rezultă de aici, definind atitudinea ateistă a lui Lucrețiu: dacă toate corpurile, tot ce se întîmplă în natură, iau naștere prin mișcarea autonomă a materiei, înseamnă că e inutil a mai face ipoteze cu privire la intervenția supranaturală a zeilor. Dacă am admite că zeii sînt făuritorii și diriguitorii lumii, de unde atîta nedreptate și suferință?

Ideea mișcării și indestructibilității materiei se asociază în cosmologia lui Lucrețiu cu ideea caracterului infinit al universului. Materia e infinită ca și spațiul care o cuprinde; de aceea în spațiul infinit se pot produce nenumărate schimbări și combinații, astfel că nu există o singură lume, ci mai multe lumi care apar și se înlocuiesc una pe alta (palingenezie).

În afară de aceste teze speculative, pot fi întîlnite în poemul lui Lucrețiu, *De rerum natura*, și o serie de explicații privind originea pămîntului, a vieții umane, a aștrilor cerești, a diferitelor fenomene materiale, ca: ploaia, grindina, tunetul, fulgerul, roua ș.a. Totodată poate fi aflată în același poem, schițarea unei ipoteze evoluționiste privind apariția vieții umane din natura organică, ideea luptei pentru existență a diferitelor specii de animale etc.

În ceea ce privește ideile despre „suflet" Lucrețiu îi atribuia acestuia o esență materială, ca tuturor lucrurilor, formată însă din atomi mai subtili, de o mai mare finețe. Era afirmată de asemenea ideea justă a legăturii dintre suflet și corp, de unde imposibilitatea dăinuirii sufletului după moarte, Lucrețiu considerînd ca o

absurditate ideea nemuririi și transmigrației, cultivată de religie și idealismul mistic. Împotriva spaimei de moarte, a invocat cu o justă intuiție atotputernicia legilor naturii pe care oamenii trebuie să le cunoască pentru a-și învinge teama lor de supranatural și teroarea tuturor superstițiilor. Prin afirmarea acestui punct de vedere erau vizate dogmele fundamentale ale religiei, precum și filozofiile idealiste care pretind că sufletul ar avea o existență independentă de trup și că adevărata realitate constă în lumea „de dincolo".

Ideile social-politice în filozofia lui Lucrețiu. În acest domeniu pot fi întîlnite multe idei valoroase — unele dintre ele tributare lui Democrit și Epicur — dar și unele scăderi și contraziceri ilustrînd caracterul limitat al concepției despre lume și societate formulată de ideologii democrației sclavagiste.

Lucrețiu considera că viața socială este o apariție tardivă în viața omenirii. Primitivul ar fi trăit izolat, în afara familiei și a oricărei legături sociale, necunoscînd practica limbii și a moralității. E descrisă apoi întrebuințarea focului, a diferitelor unelte obținute prin prelucrarea metalelor etc.

În ceea ce privește statul, Lucrețiu susține ideea greșită că împreună cu regulile de drept, acesta ar avea la origine un contract între indivizi.

Dezvoltîndu-se forma vieții sociale, omul și-a afirmat din ce în ce mai mult capacitatea creatoare prin o serie de activități, care au marcat progresul uman ca vorbirea, scrisul, științele, artele etc.

Tratînd despre aceste lucruri, reiese încă o dată în relief poziția de ateu militant și iluminist a lui Lucrețiu. El a avut convingerea fermă că religia nu e decît un produs al spaimei și ignoranței omului primitiv, incapabil să-și explice în mod rațional fenomenele naturii înconjurătoare. Zeii nu sînt decît un produs al imaginației torturate de teamă — spunea Lucrețiu — criticîndu-l pe Epicur, care admitea încă existența zeilor în intermundii, în spațiile dintre lumi.

Atitudinea lui Lucrețiu față de religie a avut o deosebită importanță politică, el dîndu-și seama că religia era suportul ideologic principal al păturii aristocratice din Roma. Simpatiile și interesul lui Lucrețiu s-au manifestat în favoarea democrației sclavagiste, pe care a considerat-o forma cea mai bună de guvernămînt. În această privință vedem totuși o limitare caracteristică concepțiilor sociologice ale lui Lucrețiu, care nu și-a dat seama de necesitatea desființării sclaviei. Această poziție în problemele sociale s-a manifestat și în domeniul eticii, printr-o atitudine individualistă și idealistă. Idealul vieții e fericirea, dar nu fericirea

care rezultă din lupta pentru binele social, ci dintr-o atitudine de contemplare pasivă a realității din jur. Înțelept e acela care contemplă netulburat, cu totul indiferent, ceea ce se petrece în jurul său. Vedem în această morală a evitării zbuciumului, a lipsei de agitație (ataraxia) aceeași atitudine ca și la Epicur, reflectarea condițiilor care au marcat perioada de descompunere a orînduirii sclavagiste.

★

Un loc pozitiv în lupta contra idealismului îi revine marelui satiric roman **Lucian din Samosata** (aprox. 120—180 e.n.). Situîndu-se pe linia de gîndire a lui Democrit, Lucian a fost unul din cei mai aprigi luptători împotriva misticismului religios și obscurantismului. „Una din sursele noastre cele mai prețioase asupra primilor creștini — arată Engels în *Istoria creștinismului primitiv* — este Lucian din Samosata, Voltaire al antichității clasice".

Cu multă ironie și spirit satiric, Lucian din Samosata și-a îndreptat armele critice și ale persiflajului necruțător împotriva religiei, a magiei, credințelor în fantome, în profeții, în nemurirea sufletului, caracterizîndu-i pe toți care au cultivat asemenea idei (platonicieni, stoici, peripateticieni etc.) „amatori de minciună". Preferințele lui Lucian merg spre filozofia lui Epicur, apreciind opera acestuia drept cea mai strălucită mărturie a înțelepciunii filozofice.

★

Ultimul curent mai de seamă, pe linia filozofiei idealiste, a fost **neoplatonismul.** Întemeietorul acestei învățături, **Plotin** (204—207) din Lycopolis, în Egipt, pleacă la Roma în 224, unde profesează filozofia timp de 25 de ani. Printre adepții școlii pe care a fundat-o se numărau oameni din toate țările și de toate condițiile, medici, poeți, retori și senatori, uniți prin cultul închinat gînditorilor elini și în primul rînd ideilor lui Plotin, sistematizate de către un discipol al acestuia, Porfir, într-o operă care poartă titlul de *Enneade*. Ideea de bază a acestei lucrări o constituie un panteism emanatist, concepție care considera lumea ca o revărsare, ca o difuziune progresivă a vieții divine, iar resorbția ei de către divinitate drept scop final al existenței. Treptele procesului de revărsare ar fi următoarele: spiritualitatea, animalitatea, corporeitatea; iar ale resorbției: percepția sensibilă, raționamentul și intuiția mistică.

La baza teoriei lui Plotin despre natură stă așadar ideea însufleţirii universale. Pămîntul ar fi însufleţit, lucru dovedit, după părerea lui Plotin, de creşterea puterilor în străfundurile sale. Şi aştrii sînt însufleţiţi ; veşnica mişcare circulară a cerului s-ar datora activităţii eterne a „sufletului universal". Ca şi la stoici, interacţiunea dintre diferitele părţi ale universului este comparată cu interacţiunea diferitelor părţi ale unui organism viu ; universul este o fiinţă vie şi unitară, între părţile căreia este posibilă „acţiunea la distanţă". Unele elemente ale acestei viziuni mistice asupra naturii sînt luate şi prelucrate din fizica aristotelică. Dar dacă Aristotel considera timpul ca „măsură a mişcării", fără a-l separa de mişcarea lucrurilor materiale, Plotin dimpotrivă, încerca să reînvie ideea platoniciană despre „timpul pur".

Tipic pentru perioada de descompunere a culturii antice, manifestînd o totală neîncredere în posibilităţile raţiunii, ale gîndirii independente, neoplatonismul a exercitat totuşi o considerabilă influenţă asupra dezvoltării ulterioare a ştiinţei medievale din Occident, ca şi din Orient, influenţă care nu a fost lipsită şi de unele aspecte pozitive. Acestei influenţe i se datoresc comentariile ample ale operelor de matematică şi fizică ale lui Euclid, Aristotel şi alţi autori antici, făcute de către *Proclos* (410—485), *Simplicius* (mort în 549) şi alţii, îmbogăţind ştiinţa Evului mediu cu cunoştinţe luate din moştenirea clasică a antichităţii. Dar, pe de altă parte, această activitate a dus la o denaturare a aristotelismului, care va fi însuşit nu în forma lui autentică, ci în interpretarea dată de adepţii neoplatonismului, ceea ce a însemnat de fapt scolasticizarea filozofiei aristotelice, îndepărtarea aristotelismului de experienţă şi de cunoştinţele fizice concrete.

FILOZOFIA EVULUI MEDIU

TRĂSĂTURI GENERALE

Încă din primele secole ale erei noastre au avut loc o serie de transformări în dezvoltarea social-economică a lumii antice, transformări care au marcat declinul orînduirii sclavagiste şi totodată apariţia unei noi orînduiri, orînduirea feudală. Acest important proces istoric s-a desfăşurat în perioade diferite, în legătură cu specificul dezvoltării istorice a diferitelor ţări. Astfel în India, el s-a produs în primele secole ale erei noastre, în ţările Europei apusene în sec. V—VI e.n., în Rusia în sec. IX e.n. Dar cu toată diversitatea formelor de manifestare şi a epocilor în care a avut loc, conţinutul de bază al acestui proces a fost în esenţă acelaşi pretutindeni. În locul proprietăţii sclavagiste şi-a făcut apariţia marea proprietate funciară feudală, ceea ce a avut drept rezultat principal consacrarea — odată cu dreptul de stăpînire asupra pămîntului — dreptului de proprietate al feudalului asupra producătorului direct, ţăranul legat de pămînt (şerb, iobag). Faţă de sclavul din orînduirea anterioară, condiţia socială a iobagului prezintă un oarecare progres : dreptul de proprietate al nobilului feudal asupra lui are un caracter „necomplet". Aceasta înseamnă că iobagul era obligat faţă de stăpînul său la zile de clacă, avînd, în schimb, dreptul de a fi stăpînul unei mici gospodării şi al cîtorva unelte de producţie. Iobagul era aşadar interesat, într-o măsură, în procesul muncii, avînd posibilitatea ca după achitarea obligaţiilor faţă de feudal să lucreze pentru sine.

Proprietatea feudală, relaţiile de producţie feudale, precum şi instituţiile corespunzătoare lor — de ordin politic, juridic şi cultural — nu au luat naştere dintr-o dată, ci în procesul unei îndelungate evoluţii în cadrul căreia contradicţiile sociale sub forma luptei de clasă au pus o pecete caracteristică asupra întregii culturi feudale. Astfel, împotriva clerului şi a seniorilor feudali s-a

ridicat iobăgimea asuprită ; alături de aceasta, masele muncitoare de la oraşe (micii meşteşugari şi sărăcimea oraşelor) împotriva proprietarilor de ateliere, a negustorilor şi cămătarilor. Mai tîrziu, cînd feudalitatea îşi va exercita politica ei conservatoare sub forma încercării de a stăvili dezvoltarea industriei şi comerţului, tabloul antagonismelor sociale se va complica şi prin lupta burgheziei, în curs de formare, împotriva exploatatorilor feudali.

RAPORTUL DINTRE FILOZOFIE ŞI RELIGIE

Ideologia dominantă din această perioadă este religia. În toate vremurile religia a fost instrumentul cel mai potrivit conservatorismului social al claselor dominante. În nici o altă epocă însă religia nu s-a manifestat cu mai multă intoleranţă şi cu atîta sete de dominaţie politică şi spirituală ca în feudalism.

Analizînd cauzele care au dus la primatul teologiei asupra întregii vieţi ideologice din Evul mediu, Engels spunea : „Biserica şi proprietatea ei funciară asigurau o legătură reală între diferitele ţări ; organizaţia feudală a bisericii a luat sub oblăduirea religiei orînduirea de stat feudală laică. În afară de aceasta, clerul era singura clasă instruită. Era deci inevitabil ca dogma bisericească să constituie elementul primordial şi baza oricărei gîndiri. Ştiinţa dreptului, ştiinţa naturii, filozofia, întregul conţinut al acestor ştiinţe era pus în concordanţă cu învăţătura bisericii".

În condiţiile acestei dictaturi spirituale exercitate de biserică, într-o atmosferă de fanatism şi intoleranţă religioasă, cu greu puteau încolţi germenii unei gîndiri libere, iniţiativele care să ducă la eliberarea gîndirii de cătuşele dogmei „revelate".

Excluse de la viaţa culturală a societăţii, păturile muncitoare nu puteau ajunge la elaborarea unei concepţii ştiinţifice despre lume. La rîndul lor, reprezentanţii forţelor înaintate ale societăţii feudale, deşi au putut ajunge, chiar în aceste condiţii neprielnice la înţelegerea însemnătăţii şi necesităţii unei filozofii antireligioase, nefiind sprijiniţi de o masă organizată politiceşte, derutaţi şi intimidaţi de teroarea bisericii, nu-şi puteau afirma decît foarte greu dorinţa de a cerceta şi de a spune adevărul în chip obiectiv. Cu toate acestea, acceptînd compromisul, sau utilizînd tactica travestirii adevărului pentru a induce în eroare oficialitatea, opoziţia împotriva bisericii şi ordinii feudale s-a manifestat în forme din ce în ce mai îndrăzneţe şi cu o amploare crescîndă. „Opoziţia revoluţionară împotriva feudalităţii — scria Engels — străbate întregul ev mediu şi îmbracă,

după împrejurări, forma de mistică, de erezie deschisă sau de răscoală armată".

Formele concrete ale acestei opoziții ideologice au variat, prezentînd particularități distinctive pentru diferitele țări din Occident sau din Orient. În general însă, această opoziție s-a manifestat fie în cadrul unor dispute ideologice, vizînd interpretarea unor probleme filozofice particulare (ca aceea a naturii și valorii noțiunilor generale), fie sub forma unor încercări mai directe de a reduce autoritatea bisericii în limite mai „rezonabile", pentru a se stabili o linie de demarcație între cunoașterea religioasă și cunoașterea științifică (teoria adevărului dublu).

O formă caracteristică a reacțiunii împotriva dogmatismului teologic o constituie apariția diferitelor erezii mistice (spre ex. erezia *catarilor*, concepție care venea în sprijinul poporului asuprit susținînd o teorie dualistă despre lume : divinitatea ar fi creat lumea spirituală, iar diavolul lumea materială).

★

Față de filozofia greacă, în ansamblu, religia creștină, al cărei conținut doctrinal avea în centru conceptul unei lumi „de dincolo" și al unei divinități care ar fi creat lumea din nimic, s-a manifestat printr-o vie opoziție, deși existau evidente afinități cu idealismul filozofic. Admițînd ideea unei divinități atotputernice, sau aceea a caracterului divin al naturii, autorii elini n-au ajuns pînă la concluzia, care li s-ar fi părut o supremă absurditate, că divinitatea ar fi creat lumea din nimic. *Ex nihilo nihil* pare a fi una din premisele caracteristice ale gîndirii eline. Afirmarea creațiunii *Ex nihilo* reprezintă, dimpotrivă, dogma fundamentală a religiei creștine. Nu este greu de înțeles rațiunea acestei atitudini : în ea se exprimă cu acea maximă consecvență pe care dogmatismul religios a dovedit-o în efortul de a suprima orice urmă de raționalitate, încercarea de a deposeda ființa umană de acel sentiment al realității și al demnității proprii pe care-l conferă convingerea într-o existență fizic și spiritual independentă.

Problema acordului cu legile rațiunii nu s-a pus în creștinism în faza lui inițială ; dimpotrivă, cercetarea adevărului, în sensul unei explicări raționale a faptelor, era privită de oamenii bisericii ca o inițiativă eretică și fără sens : din moment ce creștinul se află în posesia adevărului absolut — spunea **Tertulian** (150—220) ce rost ar mai avea căutarea adevărului ? Dacă îl cunoști de ce să-l mai cauți ? Cine totuși se încumetă a căuta adevărul, înseamnă că nu-l cunoaște, dovedind prin aceasta că nu este creștin. „Cred

pentru că este absurd", acesta era crezul lui Tertulian, unul dintre primii „părinți" ai bisericii creștine.

Respingerea rațiunii ca sursă de cunoaștere a adevărului obiectiv reprezintă astfel una din trăsăturile specifice ale dogmatismului creștin. Însăși noțiunea de „dogmă" înseamnă o teză care trebuie acceptată orbește, fără spirit critic, fără a se ține seama dacă ea concordă sau nu cu datele experienței obiective.

★

Preluînd și modelînd în cadrul unei sinteze proprii elemente ale filozofiei antice, creștinismul a putut satisface aspirațiile cele mai diferite, sporindu-și cu rapiditate numărul aderenților, dezvoltîndu-și doctrina morală în direcția unei concepții potrivit căreia „materia" este izvorul răului și al păcatului; mîntuirea omului constă în „adevărata cunoaștere", în biruirea atracției pe care, sub diferite forme „materia" o exercită asupra sufletului...

O schimbare totală a perspectivei morale în raport cu antichitatea clasică are loc, marcînd trecerea de la o filozofie ce punea accentul pe autonomia persoanei la una potrivit căreia omul trebuie considerat ca o creatură neputincioasă și dependentă, al cărei destin este hotărît de o forță supranaturală.

În vreme ce „păginul" raporta totul la propriul său spirit ca la un judecător suprem, creștinul se complace într-o totală abandonare de sine, încredințîndu-și sufletul unei divinități justițiare care decide în afara lui ce este bine și ce este rău.

Adam al genezei încălcase interdicția de a mînca din pomul ce simboliza știința binelui și răului; a comis păcatul printr-o liberă decizie a voinței. La urmașii săi însă, păcatul precede voința persoanei; astfel că omul, redus la propriile sale puteri, este incapabil de a înlătura ceea ce constituie viciul original al naturii sale. Izbăvirea nu este posibilă decît prin intermediul grației supranaturale, pe un plan de transcendență în raport cu individul. Pentru a obține mîntuirea la care trebuie să tindă mai presus de orice, i se cere creștinului să renunțe la bucuriile din această lume, să-și mortifice dorințele naturale, dar să lupte în același timp împotriva tentației orgolioase de a atribui propriului său efort meritul progresului interior. În această totală dăruire de sine, echivalentă cu abdicarea de la orice veleitate de autonomie, rezidă, potrivit învățăturii creștine, semnificația actului moral; condiționat de conformitatea conduitei cu exemplul lui Hristos, al jertfei de sine, el presupune totodată elanul mistic al credinței, care, dispensîndu-se

de orice elaborare intelectuală va fi confirmată — ne spun evangheliile — de instaurarea împărăției cerești ; printr-un act miraculos aceasta va preschimba timpul în eternitate și omul într-o făptură divină... Prima înviere trebuie privită doar ca un preludiu și garanție a celei de-a doua, în care divinitatea va fi o prezență definitivă. Creștinul poate spera ; fervoarea credinței și a caritații îi vor aduce la împlinire această speranță și toți oamenii pot participa la ea, așteptînd cu smerenie mîntuirea. Ideea mîntuirii prin grație divină se asociază astfel cu aceea a unei egalități universale, a instaurării unei comunități umane, în care să nu mai existe o alta determinată de rangul social sau de superioritatea științei.

Speranța într-o societate în care toți oamenii să poată trăi în armonie și egalitate deplină, necunoscînd o altă lege, în afara celei emanate de voința divină, a însuflețit conștiința creștină din perioada eroică a începuturilor. În evoluția ulterioară însă, viața religioasă a creștinismului capătă forme noi, în acord cu dezvoltarea bisericii, care, constituindu-se într-un corp ierarhic, devine interpreta autorizată a scripturii. Necesitățile unui cult mai complicat, precum și marile donații făcute în folosul comunităților creștine au sporit influența persoanelor care dispuneau de aceste bunuri și conduceau serviciul divin. Treptat, clericii, în frunte cu episcopii, dobîndesc o putere din ce în ce mai mare, dînd naștere unei noi aristocrații, acaparatoare și autoritară, necruțătoare cu cei care își permiteau să gîndească altfel. Creștinii de rînd protestează, făcîndu-și apariția secte democratice care atacă pe episcopi și preamăresc pe profeți. Cînd în secolul al III-lea cîțiva episcopi romani se proclamă conducători ai creștinătății, ambiția lor provoacă proteste violente nu numai din partea credincioșilor de rînd, ci și a unor conducători ai bisericii. În secolul al IV-lea Imperiul roman este divizat. În Orient, cîteva mari metropole (Constantinopolul, Antiohia, Ierusalimul) își dispută întîietatea ; dar încetul cu încetul episcopul de la Roma — centrul cel mai de seamă al imperiului occidental — nevrînd a-și împărți autoritatea cu episcopii altor centre, dobîndește calitatea de prim reprezentant al bisericii, primatul său fiind recunoscut pretutindeni. Biserica devine o forță, și ierarhia bisericească dobîndește tot mai vădite trăsături monarhice. Dintr-o religie a sclavilor și a celor asupriți, creștinismul se transformă într-un aliat ideologic al ierarhiei feudale ; democratismul inițial este abandonat și tot mai puternic se aude predica smereniei și supunerii.

Ideea unui guvernămînt universal exercitat de biserică se afirmă astfel încă din secolul al IV-lea. În scrisoarea *Cetatea lui Dum-*

nezeu, Sfîntul Augustin (354—430) dădea expresia cea mai pregnantă acestei idei, formulînd posibilitatea de a transforma universul într-un regat al lui Dumnezeu, cu o strictă organizare. Cetatea — spunea călugărul din nordul Africii — „este o societate spirituală de fideli predestinați". De la această idee, la încercarea de a-i da o expresie politică, distanța nu era prea mare. Întreaga istorie a Europei între veacul al V-lea și al XV-lea a fost în cea mai mare măsură aceea a unor ambițioase, dar zadarnice încercări de a traduce în viață visul augustinian, ideea unui guvernămînt divin și universal.

★

În formele ei elementare, manifestate uneori cu accente impresionante în viața monastică a primelor secole, conștiința creștină pare dominată de un singur ideal: un ideal de sfințenie, de puritate spirituală: „În adevăr, vă spun vouă — (citim în *Evanghelia* lui Matei) — dacă nu vă schimbați și nu deveniți asemenea copiilor, nu veți intra în regatul cerurilor. Cel care se va face mic ca acest copil, va fi cel mai mare în regatul cerurilor". Bunului creștin i se cere simplicitatea, ingenuitatea receptivă a copilului; nici curiozitate intelectuală, nici neliniște. Pretenția excesivă la înțelepciune, acel *libido sciendi*, este considerată mai curînd ca o tentație a diavolului, tot atît de condamnabilă din punct de vedere moral ca și senzualitatea sau setea de bogăție și onoruri. Principala virtute a creștinului constă în a se conforma preceptelor înscrise în cărțile sfinte, realizînd prin asceză și mortificare ceea ce sacrificiul lui Isus îi impune ca o pildă supremă. Totala dăruire de sine, caritatea, va fi suficientă pentru a-l pune pe cel credincios în contact direct cu obiectul credinței, pentru a realiza în interioritatea conștiinței evidența unei iluminații supranaturale. Dar în evoluția ei istorică, sub imperiul voinței de a se constitui ca o forță unitară și invincibilă, capabilă să-și exercite guvernămîntul asupra întregii lumi, biserica a considerat ca insuficient acest criteriu pur pragmatic și spiritual, conform căruia puritatea conștiinței ar fi o condiție suficientă a vieții creștine. Starea de „grație" nu mai este înțeleasă ca o simplă revenire la inocența copilăriei; puritatea credinței este condiționată de înțelegerea ei, de participarea activă a intelectului, capabil de a pune în lumină și de a analiza principiile pe care credința se fundamentează. De aici interesul și efortul depus, corelativ cu constituirea bisericii, în vederea ela-

borării și apărării dogmelor creștine. Un imens travaliu de analiză și interpretare, aprinse și inepuizabile controverse au avut loc de-a lungul unei întinse perioade, pe terenul încercărilor de consolidare și justificare a dogmei punînd în chip inevitabil problema raportului dintre rațiune și credință, problemă cu infinite și grave implicații morale. Relația dintre teologie și filozofie se află în centrul acestor controverse. Pentru oamenii bisericii, multă vreme conceptul de filozofie va fi sinonim cu acela de „înțelepciune păgînă" ; o înțelepciune care acorda prea multă atenție rațiunii și autonomiei individuale, spiritului de laicitate și liberei cugetări, subminînd autoritatea bisericii și dogmei revelate. Pînă în secolul al XIII-lea termenii de *philosophi* și *sancti* vor sugera de obicei opoziția dintre două moduri de a concepe problemele existenței și ale vieții morale : unul propriu spiritelor lipsite de harul credinței, înclinate să considere rațiunea drept normă supremă a adevărului și conduitei umane ; celălalt, propriu părinților bisericii, caracterizat prin supunere totală față de autoritatea bisericii și încredere în adevărul revelației divine. În centrul efortului depus de biserică de-a lungul întregului ev mediu va sta tendința de a înfrîna veleitățile de independență ale inteligenței umane, prin subordonarea totală a vieții intelectuale față de dogmele religiei creștine. Dar vom putea constata că, pentru numeroși reprezentanți ai catolicismului medieval, părinți și doctori ai bisericii, filozofia a exercitat o atracție irezistibilă, declanșînd un proces, din ce în ce mai vădit, de criză a sentimentului religios, determinînd în bună măsură, prin intervenția ei tot mai activă, destinul patetic al creștinismului. Procesul era inevitabil ; din punctul de vedere al teologismului medieval, acordul dintre elanul credinței trăite în intimitatea conștiinței și suveranitatea dogmei, expresie a universalității bisericii, se impunea ca o necesitate vitală, ca un postulat indispensabil. Dar în acest scop, pentru a oferi dogmei mijloacele unei temeinice consolidări și a veni astfel în sprijinul autorității, pentru a-i face comunicabile normele și imperativele, ferind-o de pericolul unei misticități inefabile, era necesar ca ea să fie turnată în cadrul unor reprezentări conceptuale, cu un conținut fix și determinat. Pusă la îndoială doar de fanaticii credinței oarbe, autoritatea rațiunii va fi frecvent invocată în istoria creștinismului medieval, înțelesurile ei fiind cel mai adesea căutate în scrierile filozofilor antici. Deși precaut, cu o nuanță de moderație, călugărul Anselme (1035—1109) a dat o expresie semnificativă unei tendințe afirmate cu multă vreme înainte : „Scripturile și Biserica impun credinței noastre niște dogme, ca acelea despre existența lui Dumnezeu și incarnație ; omul nu poate accede

Aurelius Augustinus

la ele decît pe calea autorității, și rațiunea nu ne poate conduce acolo. Dar cînd credința există, omul are în plus tendința de a gîndi dogmele, de a le cerceta motivele. Isaia spune: „dacă nu crezi nu vei înțelege". Dar pe de altă parte, credința noastră caută să înțeleagă (*fides quarens intellectum*); înțelegerea pe care o putem dobîndi asupra dogmelor este ca un intermediar între credința pură și viziunea directă pe care cei aleși o vor avea despre realitatea divină".

Invocînd rațiunea, activitatea de justificare a tezelor doctrinale era menită să asigure integritatea dogmei, punînd-o la adăpost de erorile și denaturările posibile, dar și de încercarea excesivă de a „dogmatiza" făcîndu-se abstracție de credință. Pe de altă parte, tot acest travaliu de intelectualizare, de analiză și justificare rațională a doctrinei nu a avut loc fără a promova un anumit suflu de relativism și umanism; în chip inevitabil utilizarea raționamentului ca instrument în apărarea dogmei a încurajat refuzul misterelor neclarificabile și neclasificabile în categorii umane, tendința unei emancipări raționale; e drept, adeseori într-o formă confuză, echivocă și învăluită, schițînd totuși germenii unei atitudini umaniste. Această tendință se va afirma cu suficientă pregnanță în cadrul faimoasei controverse scolastice a universaliilor, dar antecedentele ei pot fi identificate încă din perioada „Părinților bisericii" *.

★

★ ★

---

* Părinți ai bisericii catolice sînt considerați scriitorii din primele secole ale creștinismului, care s-au ilustrat prin știința și a căror doctrină s-a bucurat de aprobarea bisericii. Operele lor principale sînt apologii ale religiei creștine, pledoarii menite a obține toleranța din partea împăraților romani într-un imperiu păgîn. Într-o istorie mai amănunțită a acestei perioade, pot fi stabilite trei epoci distincte: 1) Epoca părinților apostolici (Ignatiu din Antiohia, Quadratus, Justin ș.a.), care cuprinde primele două secole; 2) Epoca părinților Alexandrini și a contemporanilor lor — secolul al treilea (Tertulian, Clement din Alexandria ș.a.); 3) Secolele patru și cinci, epoca de completare și perfecționare a doctrinelor (Sf. Augustin, Jean Crysostome ș.a.).

Este interesant de urmărit evoluția ideologică a creștinismului de-a lungul celor trei epoci, contactul treptat cu filozofia „păgînă", afirmarea din ce în ce mai vădită a nevoii de analiză și comprehensiune, fapte care schițează încă din această perioadă de fervoare religioasă, germenii unei atitudini de emancipare etică și intelectuală. O trăsătură comună tuturor Părinților bisericii constă în afirmarea conștiinței ca focar al adevărului, Evanghelia oferind mai curînd o confirmare a celor despre care, în adîncul sufletului, bunul creștin are o cunoaștere insuficientă. De aici accentul pus pe efortul perfecționării interioare, pe necesitatea unei conversiuni spirituale, care, reprezentînd eliberarea de pasiunile naturale și de „tenebrele" păgînismului, să-l apropie pe om de idealul moral al religiei creștine.

În aceste condiții și-a făcut apariția filozofia scolastică a evului mediu. Scolastica (*schole*=școală) este filozofia religiei — „slujnica religiei" (*ancilla theologiae*). Subordonarea filozofiei față de religie era o normă absolută care trebuia urmată atît în reproducerea cît și în ajustarea filozofiei antice la învățătura creștină. Vom vedea totuși că în sînul filozofiei oficiale a bisericii s-a putut afirma o mișcare de idei care, cu multe limitări și contradicții, a însemnat o formă de reacție pozitivă împotriva autorității tutelare a bisericii.

Distingem două perioade în istoria scolasticii medievale: *Prima perioadă* durează din sec. IX pînă la începutul sec. XIII, caracterizîndu-se prin efortul de a adapta logica aristotelică și filozofia platoniciană și neoplatoniciană la învățătura creștină. *A doua perioadă* este perioada desăvîrșirii și lărgirii scolasticii — pînă spre mijlocul sec. XIV — constînd îndeosebi în folosirea filozofiei aristotelice, acum mai bine cunoscută, dar denaturată totuși, în slujba dogmelor bisericești. Deosebit de important este faptul că în această perioadă se vor afirma cu tărie în sînul bisericii puternice tendințe schizmatice, precum și semnele unui interes crescînd în ceea ce privește cunoașterea naturii. Asemenea tendințe pornite dinăuntrul scolasticii au marcat o atitudine de opoziție binevenită împotriva dogmatismului, a principiului autorității, slăbind forța învățături catolice și a bisericii.

Epitetul de „scolastic" era atribuit la început celui care preda cele șapte „arte liberale" în școlile mănăstirești întemeiate de Carol cel Mare. * Scolastic era denumit, de asemenea, cel care preda teologia și ulterior oricine se ocupa cu învățămîntul științei și al filozofiei.

Termenul de scolastică mai are și înțelesul unei metode de discuție și argumentare în care tezele sînt demonstrate nu prin

---

* La baza culturii propovăduite de biserică erau admise două categorii de cunoștințe: cunoștințe ale lucrurilor divine și cunoștințe profane. Celor dintîi li se acordă, bineînțeles, prioritate. Cunoștințele profane aveau rolul de a servi mai curînd ca un fel de propedeutică, avînd caracterul unui studiu pregătitor. Din categoria acestora făceau parte: *trivium* (gramatica, retorica și dialectica) și *quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia și muzica, științe pe care Platon le așezase la baza filozofiei). Scopul acestora din urmă nu era formarea unei culturi științifice propriu-zise, ci mai curînd pentru a servi ca un studiu introductiv în interpretarea și justificarea dogmelor bisericii.

apelul la fapte, ci prin argumente apriori, ilustrînd punctul de vedere al unei autorități oficiale.

Am caracterizat scolastica drept o stare de aservire a filozofiei față de religie, situație redată prin formula „filozofia slujnica teologiei". Dar această caracterizare trebuie nuanțată prin unele precizări: înfăptuirea acestei conformități a gîndirii filozofice — în sensul subordonării ei față de religie — nu s-a realizat cu ușurință și nici în toate privințele. O dovadă în acest sens o aflăm, de pildă, în filozofia lui **John Scotus** (John Erigene), scoțian de origine. Venit în Franța prin 840, Scotus Erigene a fost primul scolastic de seamă. El a primit însă numeroase reproșuri de la Roma pentru manifestările sale de independență și indisciplină în materie religioasă. Concepția lui Scotus despre lume (din lucrarea *De divisione naturae*) era o concepție teocentrică, inspirată din filozofia neoplatoniciană, avînd la bază încercarea de a explica lumea printr-un proces de emanație a principiului divin. Dar propovăduind un asemenea punct de vedere, Scotus Erigene s-a plasat, în fond, pe pozițiile unei filozofii panteiste, natura fiind învestită cu o esență divină, filozofie inacceptabilă de către biserică. În zadar s-a străduit Scotus Erigene să convingă pe oamenii bisericii că filozofia sa „filozofia adevărată" și „religia adevărată" sînt unul și același lucru. Atitudinea lui față de biserică a fost calificată drept un act de impietate, iar concepția lui filozofică, drept o învățătură primejdioasă care îndeamnă la erezie.

★

Raportul de subordonare a filozofiei față de religie nu trebuie înțeles în sensul că toate dogmele bisericii puteau primi sau ar fi putut primi din partea filozofiei serviciul unei justificări raționale. Subordonarea filozofiei față de religie constă în îngrădirea libertății de gîndire față de autoritatea rigidă a dogmei, mai precis, în faptul că judecata definitivă în materie de adevăr și eroare nu e lăsată în seama unei gîndiri întemeiate pe experiență, ci trebuia căutată în litera textelor religioase sau a filozofiilor răstălmăcite de biserică, ceea ce s-a întîmplat cu filozofia aristotelică privind problema cosmologică și problema sufletului.

În cadrul acestei orientări a scolasticii s-au petrecut totuși unele fapte care, în ciuda îngrădirilor și a presiunii exercitate de biserică, au pus în evidență existența unor tendințe divergente pe plan ideologic, cu implicații mai adînci de ordin filozofic și social-politic. Din acest punct de vedere, fără îndoială că manifestarea cea mai semnificativă a scolasticii medievale a constituit-o disputa

secular dintre partizanii *realismului* și partizanii *nominalismului scolastic.*

În opoziție radicală cu sensul științific pe care noi îl atribuim termenului de „realism", realismul scolastic a avut la bază două teze caracteristice : — universaliile (genuri și specii) constituie esența realității ; — universaliile există înainte și independent de lucrurile individuale.

Spre deosebire și în opoziție cu realismul, nominalismul (*nomen = nume*, denumire) susținea în esență că : — ideile generale — universaliile — n-ar fi decît simple denumiri ale lucrurilor (*flatus vocis*), fără un corespondent obiectiv în afară. Aspectele de generalitate n-ar avea în acest caz un caracter real, ci numai individual, singularul ; singularul există înaintea generalului.

Pentru o istorie a materialismului, existența curentului nominalist prezintă o deosebită importanță ; aceasta pentru faptul că în procesul dezvoltării ideologiei feudale, doctrina nominalistă — deși nu poate fi suprapusă materialismului propriu-zis — era foarte apropiată de acesta prin tendințele ei progresiste, prin orientarea ei principală spre datele experienței. „Nominalismul — arăta K. Marx în *Sfînta familie* a constituit expresia inițială a materialismului".

O trăsătură caracteristică catolicismului medieval era aspirația spre o dominație universală (termenul catolic vine din grecescul *Katholikós* = universal, de la *Katà* = peste, *élos* = tot). Biserica catolică reprezenta autoritatea supremă, autoritate superioară față de individ și față de celelalte confesiuni ale creștinismului. Or, în cazul că universalitatea (generalul) nu reprezintă decît o abstracție a gîndirii sau un simplu cuvînt, fără corespondent real în afară, autoritatea universală a bisericii apare ca lipsită de un fundament obiectiv. Pentru acest motiv, gînditorii care au reprezentat ortodoxia bisericii catolice au îmbrățișat, în genere, „realismul" filozofiei platoniciene, doctrină conform căreia universaliile ar avea o existență independentă și anterioară obiectelor individuale (*universalia ante rem*), utilizînd în același scop mai tîrziu, dar într-o formă denaturată, filozofia aristotelică.

★

Reluînd tradiția augustiniană, episcopul **Anselm de Canterbury** (1033—1109) a jucat un rol important în dezvoltarea gîndirii scolastice. În esență, punctul de plecare al lui Anselm era următoarea afirmație : calea supremă a adevărului este credința ; numai prin credință îi sînt accesibile omului dogmele bisericii, ca, de exemplu,

dogma încarnației sau a existenței lui Dumnezeu. Dar, avînd credință și împins de credință, omul tinde să-și explice dogmele, să transpună adevărul lor pe plan rațional (*Fides quaerens intellectum*).

Revendicarea rațiunii, a exercițiului gîndirii în sfera teologiei ar fi fost un principiu pozitiv de cercetare, dacă Anselm n-ar fi identificat gîndirea cu idealismul platonician, utilizînd-o numai ca o platformă, pentru a întări autoritatea dogmei. Pentru fiecare categorie de lucruri asemănătoare — spunea episcopul Anselm — există modele, prototipuri ideale din care toate participă la rîndul lor; aceste prototipuri formează laolaltă o ierarhie, un cosmos inteligibil, în fruntea căruia s-ar afla absolutul divin.

În cadrul fideismului lui Anselm rațiunea apare astfel ca „... un intermediar între credința pură și viziunea directă pe care cei aleși o vor avea despre divinitate". Afirmînd că rațiunea primește totul din afară, Anselm îi tăgăduia de fapt orice capacitate de inițiativă reală în cercetarea adevărului. Ceea ce recunoștea rațiunii acest teolog al bisericii catolice — și ceea ce el însuși a ilustrat prin lucrările sale — e numai o anumită subtilitate „dialectică" în modul de a interpreta și explica tezele religiei. Mărturie în această privință este argumentul ontologic despre existența lui Dumnezeu (argument care va fi reluat în sec. XVII de către Descartes). Oamenii — spune, în esență Anselm — au înmintea lor noțiunea unei ființe perfecte și de aici concluzia: „... ființa care este astfel, încît nimic mai presus de ea nu poate fi gîndit, nu poate exista numai în inteligență".

★

Episcopul **Guillaume de Champeaux** (1070—1121) a fost o altă figură reprezentativă a realismului scolastic. Trebuie deosebit — spunea acest teolog — între esențe (universalii) și formele singulare care o reprezintă. Singularul apare ca un accident lipsit de consistență obiectivă. Dar, între „realiștii" scolastici călugărul dominican **Toma d'Aquino** (1225—1274 a fost fără îndoială, doctrinarul cel mai zelos și cel mai fidel al bisericii catolice. Părăsindu-și familia din Italia, Toma d'Aquino s-a stabilit în Franța, unde a devenit mai tîrziu, după o scurtă reîntoarcere în Italia, profesor la universitatea din Paris. Autor a numeroase scrieri — comentarii asupra lui Aristotel, tratate (*De Ente et Essentia, De Veritate etc.*), apoi *Summa contra gentiles, Summa Theologica* și a altor lucrări, Toma d'Aquino a profesat un aristotelism trunchiat și denaturat, conform intereselor dogmatice ale bisericii. Spre deosebire de scrierile altor scolastici, „Summele" lui T. d'Aquino, care

sînt lucrările sale cele mai reprezentative, excelează printr-o metodă de expunere rigidă a problemelor, printr-un fel de a prezenta chestiunile tratate, care vrea să impună nu prin elanul emoției, a unei pledoarii patetice, ci prin o sistematizare extremă a conținutului.

Caracteristic este, de asemenea, faptul că din această metodă de argumentare „sistematică", foarte minuțioasă, raționamentul abstract și apelul la învățătura aristotelică denaturată se substituie cu totul datelor experienței. Situația filozofiei de „slugă a religiei" apare în lumina cea mai caracteristică. Raționamentul, în materie de credință — spunea T. d'Aquino — nu-și poate permite să demonstreze adevărurile revelate, ci numai să tragă consecințele care pot și trebuie să rezulte din cunoașterea lor. Iată, pentru exemplificare, consecințele acestui punct de vedere în problema cunoașterii: T. d'Aquino admite teza aristotelică conform căreia cunoașterea începe de la simțuri, pentru a susține însă mai departe că tocmai datorită faptului că intelectul începe de la simțuri, el este incapabil să sesizeze existența și natura divină. Empirismul aristotelic era invocat numai pentru a justifica teza că adevărurile credinței sînt mai presus de puterile intelectului uman, a intelectului „natural". În lumina acestei atitudini de discreditare a rațiunii, problema contradicției dintre rațiune și credință era privită în tomism ca o pseudoproblemă: Toma d'Aquino neagă posibilitatea vreunui dezacord real între cele două căi de cunoaștere. Rațiunea umană este anemică, neputincioasă și dacă un adevăr al rațiunii ar părea să vină în contradicție cu dogmele bisericii, putem fi siguri că aceasta nu e decît o eroare.

Formula „filozofia slujnică a teologiei" era astfel înțeleasă de reprezentantul cel mai de seamă al catolicismului, nu în sensul că teologia (credința) ar avea nevoie să recurgă la rațiune, ci în sensul că în toată activitatea ei, rațiunea e dominată de credință și incapabilă, ca atare, să probeze ceva ce ar fi contrar credinței. Nu poate fi vorba, în acest caz, de ajustare reciprocă între cele două căi de cunoaștere sau de vreun conflict posibil, puterea rațiunii devenind aproape iluzorie în fața credinței.

În acest spirit, ale cărui tendințe și procedee le-am schițat mai sus, s-a produs în tomism încercarea de conciliere dintre concepția creștină și concepția aristotelică asupra lumii. În realitate, în ciuda unor alunecări idealiste ale aristotelismului (rolul „formei", „motorul imobil"), între aceste două concepții există o divergență radicală: în aristotelism tendința materialistă are un caracter prevalent; deși admite ideea unei divinități ca „motor imobil" al

universului material, mișcarea e imprimată unui univers care există independent de divinitate. În creștinism însă, după cum se știe, e vorba de o divinitate atotputernică care ar fi creat lumea din nimic la un moment dat. Care era soluția lui Toma d'Aquino? Divinitatea a creat universul material, natura, din nimic, prin propria sa voință. Natura formează o ierarhie în care fiecare treaptă este „forma" (în sens aristotelic) treptei inferioare și „materia" treptei superioare. „Forma" e superioară „materiei" cu care cooperează în producerea tuturor lucrurilor. „Forma" este *in actu*, materia o pură posibilitate, neputînd căpăta o existență efectivă decît prin acțiunea formei.

Ierarhia realității materiale culminează în sistemul tomist cu viața „naturală" a omului. La rîndul ei aceasta ar fi punctul de sprijin al unei vieți superioare, spirituale, supusă acțiunii divine. Omul „natural" față de creștin, filozofia față de teologie, statul față de biserică, toate acestea ilustrează în tomism relația dintre mijloc și scop, dintre potență și act.

Cu astfel de elemente d'Aquino schița o imagine asupra naturii conformă cu principiul organizării ierarhice, pe baza căruia biserica căuta să-și fundamenteze autoritatea ei spirituală și politică: „Ierarhia este forma ideală a feudalității", arătau K. Marx și Fr. Engels în *Ideologia germană*.

Dar ce înțeles va căpăta libertatea umană — problemă fundamentală pentru noi — în universul tomist? Dumnezeu a orînduit lumea conform înțelepciunii sale ne spune metafizica tomistă. Lumea așa cum este trebuie privită drept cea mai bună dintre toate lumile posibile. Dumnezeu n-ar fi putut crea o lume mai puțin perfectă, fără a fi derogat de la înțelepciunea lui. În orînduirea ei domnește o necesitate riguroasă, dar — vedem noi — acest determinism, nu are nimic comun cu obiectivitatea și necesitatea legilor naturii de a căror cunoaștere și utilizare depinde manifestarea libertății creatoare a omului. În tomism necesitatea din natură este expresia voinței și prestiinței divine. Nici un fel de inițiativă nu este acordată omului în acest caz; el trebuie să accepte lucrurile așa cum sînt, să admită aservirea morală și socială, pentru că încercarea de a se răzvrăti ar constitui un act de gravă impietate.

Se degajă de la sine, din cele arătate mai sus, atitudinea acestei filozofii față de știință: prin scopul urmărit, prin toate articulațiile sale, tomismul era opus științei și spiritului științific. Această filozofie a tăgăduit rolul experienței obiective și al rațiunii independente în cunoașterea adevărului. Din fizica aristotelică, scolastica tomistă n-a reținut decît acele teze care erau lipsite de va-

loare științifică, spre exemplu teza conform căreia fiecare corp ar tinde în mișcarea lui spre „locul natural", că forma perfectă a mișcării e forma circulară etc.

În astronomie — exprimînd crezul oficial al bisericii — tomismul considera ipoteza geocentrică drept un adevăr academic. În general, din tabloul asupra lumii înfățișat de această filozofie, era îndepărtată categoric perspectiva unei deveniri reale a fenomenelor din natură și societate. Antievoluționismul se asociază organic în cadrul acestei filozofii cu negarea legității obiective din natură. Dacă se poate vorbi de existența vreunei ordini în natură, aceasta trebuie considerată conform filozofiei tomiste, drept expresia și produsul unei finalități divine. Astfel — ni se spune — e greșit a socoti că un fenomen se produce din pricina unui alt fenomen. Fenomenele din natură au rolul de a-l ajuta pe om, sau de a-l pedepsi, după cum acesta se conformează sau se abate, prin faptele sale, de la preceptele divine.

★

Toma d'Aquino a utilizat o serie de argumente pentru a demonstra că divinitatea ar avea un caracter de certitudine rațională.

Există la baza tuturor acestor probe pretenția de a face abstracție de orice sentiment religios, de orice elan al sufletului către divinitate; nimic din ceea ce privește raporturile particulare dintre om și Dumnezeu; nimic decît noțiunile tehnice ale fizicii aristotelice și forța de convingere a unor raționamente riguros dezvoltate. De multă vreme însă, criticii tomismului și-au pus întrebarea dacă valoarea acestor probe nu ar fi solidară cu aceea a fizicii aristotelice, căci în *Fizica* sa, Aristotel afirmase: „Tot ceea ce se mișcă e pus în mișcare de altceva; acest motor, la rîndul său, se află sau nu în mișcare; dacă nu, avem ceea ce căutăm, un prim motor imobil, care este ceea ce numim Dumnezeu; dacă e în mișcare, atunci e mișcat de altceva și în acest caz trebuie sau să procedăm la infinit (ceea ce este imposibil), sau să admitem un motor imobil".

După Etienne Gilson, unul dintre istoricii de seamă ai filozofiei medievale, adept al tomismului, ar fi incontestabil că divinitatea de care vorbește Toma d'Aquino este o divinitate logic demonstrată a cărei existență deci nu mai poate fi pusă la îndoială: „În gîndirea sfîntului Toma — susține Gilson — probele referitoare la existența divinității au în chip manifest o valoare constrîngătoare. Fiecare din ele se întemeiază pe două elemente a căror soliditate și evidență sînt la fel de incontestabile: o experiență sensibilă,

care poate fi constatarea mișcării, a cauzelor, a contingenței, a gradelor de perfecțiune în lucruri sau a ordinii care domnește în natură ; și o aplicație a principiului cauzalității, care atașează mișcarea unui principiu imobil, cauzele secunde de o cauză primă, contingentul de necesar, imperfectul de perfect, ordinea de o inteligență ordonatoare" [1].

Rezultă însă paralogismul, raționamentul vicios pe care se sprijină demonstrația de mai sus. Caracterul precar din punct de vedere logic al acestei maniere de argumentare, folosită în atîtea rînduri de apărătorii bisericii, era foarte bine subliniat de filozoful francez Jules Lachelier : „Aș fi în stare, înarmat cu aceste două principii, ideea de cauză și cunoașterea empirică a raportului dintre antecedent și consecință, să mă urc pînă la Dumnezeu ? Pentru aceasta ar trebui, evident, să pornesc de la observarea lumii. Voi studia așadar starea prezentă, voi căuta cauza acestei stări, și o voi găsi într-o stare anterioară, din care starea prezentă rezultă conform legilor naturii. Mă voi urca astfel din epocă în epocă, pînă la epoca în care globul pămîntesc era lichid, și în fine gazos, atît cît voi dori ; căci voi merge întotdeauna de la omogen la omogen și nu voi ajunge niciodată la capătul acestui lanț infinit... Dar, dacă pretind să deduc existența lui Dumnezeu din considerarea universului, după exemplul fizicianului care conchide de la efect la cauză, voi comite un paralogism. Fără îndoială, orice efect presupune o cauză, dar o cauză de aceeași natură cu el, aceasta e cel puțin tot ceea ce sîntem în drept să afirmăm conform legilor inteligenței noastre" [2].

E limpede că efortul lui Toma d'Aquino pentru a ajunge la demonstrarea unei divinități ale cărei atribute să poată explica ordinea lumii se sprijină de fapt pe imaginea unei lumi concepută prin prisma unui creator divin. După cum recunoscuse dealtfel și Et. Gilson, proba prin ipoteza unui „prim motor" nu-și atinge scopul decît în ipoteza unei structuri ierarhice a universului, o structură care se prelungește și se împlinește de la sine, pe un plan supranatural. Dealtfel însuși Toma d'Aquino afirmase că ordinea creaturilor în care se manifestă cel mai înalt grad de perfecțiune creată este aceea a spiritelor pure, cărora li se dă în mod obișnuit numele de îngeri. Din punctul de vedere al neotomistului Et. Gilson, îngerii ar fi realmente creaturi a căror existență ar putea fi demonstrată, și chiar, în anumite cazuri excepționale, constatată.

---

[1] Et. Gilson, *Histoire de la philosophie medievale*, t. I, Paris, 1925, p. 258.

[2] Fragmentul unei lecții dintr-un curs de logică, citat de G. Sealles, în *La philosophie de Jules Lachelier*, 1920, p. 129.

Suprimarea îngerilor nu poate face — după acest fervent neotomist — decît să împiedice o reprezentare inteligibilă a universului în ansamblu. Dar un atare punct de vedere nu face decît să pună în evidență și mai bine opoziția, incompatibilitatea dintre teologia medievală și raționalismul veritabil, fundat pe datele științei. Dealtfel, sub impulsul dat de filozofia lui Aristotel cel adevărat, nominalismul medieval va urma o cale mai realistă, operînd disocierea care în acele împrejurări era necesară și pozitivă, dintre universalitatea esenței și individualitatea substanței. Cu oricîte limite, nominalismul a avut meritul — așa după cum vom arăta — de a fi indicat direcția și condițiile necesare fundamentării unei științe legitime, propriu-zise, indisolubil legată — astfel după cum va rezulta și din dezvoltarea raționalismului din secolul al XVII-lea — de o critică prealabilă și radicală a Universaliilor.

★

Obiectivul principal al scrierilor lui Etienne Gilson asupra filozofiei evului mediu l-a constituit aprofundarea și totodată reabilitarea scolasticii tomiste: „Este sigur — spunea acest istoric al filozofiei — că tomismul era modern încă din ziua apariției sale; era, în acest sens că, instalîndu-se în chip deliberat asupra terenului comun al rațiunii umane, a căutat să rezolve problemele filozofice prin metode comune tuturor. Acceptînd *Organonul* lui Aristotel drept criteriu al adevărului și al falsului în materie filozofică, Albert le Grand și sfîntul Toma ofereau teologilor creștini posibilitatea de a comunica, în ipostaza de filozofi, cu toți acei care nu erau decît filozofi. Între un tomist al Universității din Paris, din Neapole sau Colonia, și un Arab, un Evreu sau un averoist, conversația devenea posibilă; ceea ce era o probă pentru unul, era și pentru celălalt, și, de fapt, numeroase doctrine le aparțineau în comun cu titlul de doctrine rațional demonstrate. Să situăm, dimpotrivă, doctrina sfîntului Bonaventure în raport cu acești filozofi, ea nu există literalmente ca filozofie. Refuzînd să accepte terenul comun al rațiunii pure, ea se exclude din comuniunea inteligențelor strict omenești. Nu se poate pătrunde acolo decît printr-un act de credință... Dacă filozofia echivalează rațiunea pură, nu există filozofie bonaventuriană, și, din acest punct de vedere, e pe deplin justificat ca ea să fie tratată ca și cum nu ar exista" [1].

[1] Etienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1943.

Dar, ceea ce după Et. Gilson i s-ar cuveni sfîntului Bonaventure ar deveni o nedreptate față de sf. Toma, pe care-l consideră „... primul occidental a cărui gîndire n-a fost aservită, nici unei dogme, nici unui sistem".

Altele sînt însă criteriile unei filozofii „raționale", decît acelea propuse de Et. Gilson. Problema e complexă, dar ceea ce i se poate pretinde unei astfel de filozofii este în primul rînd conformitatea cu adevărurile științei și cu nevoia de autonomie a conștiinței. Este evident că nici filozofia sfîntului Bonaventure, nici aceea a lui Toma d'Aquino, nu corespund unor atare exigențe. Filozofia reprezentată de aceștia aparține unei gîndiri teocentrice, și nu unei gîndiri independente și dornică de a-și afirma independența prin o cercetare obiectivă, lipsită de prejudecăți, a adevărului, Or, cu toate modificările de terminologie, în nici o problemă esențială, care privește fondul adînc al lucrurilor, nu pare a se fi produs transformări substanțiale în ce privește modul de a gîndi, de la scolastica augustiniană la scolastica tomistă. Prin inspirația sa fundamentală, tomismul e o filozofie subordonată dogmei religioase, nicidecum dispusă să acorde omului liberul exercițiu al gîndirii, precum și dreptul acestuia de a nu recunoaște o altă autoritate în materie de adevăr decît aceea a științei. De fapt, cu toate realizările obținute în domeniul științei și al tehnicii, filozofia secolului al XIII și, în primul rînd, filozofia patronată de biserică, nu dispunea de criterii riguroase pentru a face discriminarea necesară între știința propriu-zisă și cunoașterea empirică, „vulgară". În acest caz, dacă filozofia vrea să fie o expresie a rațiunii independente, inseparabilă de adevărul științei și de autonomia conștiinței, acest mod de a o înțelege nu poate afla nici un punct esențial de legătură cu principiile scolasticii tomiste.

★

Împotriva „realismului" s-a afirmat chiar în sînul scolasticii cealaltă concepție, de orientare progresistă, concepția nominalistă. Nu vom atribui tezelor susținute în această direcție un caracter materialist. Ele prezintă o serie de limitări și inconsecvențe teoretice, datorită compromisului inevitabil cu teologia, dar prin orientarea lor fundamentală, spre datele experienței, au adus contribuții pozitive în lupta contra obscurantismului clerical, pentru promovarea unui spirit științific în interpretarea naturii.

Punctul de vedere nominalist era inclus în tezele susținute de **Bérenger de Tours** (aprox. 1000—1088) scolast din prima perioadă a dezvoltării nominalismului (sec. X—XI). Bérenger de Tours și-a

manifestat neîncrederea totală față de abstractiile create de credința speculativă, considerînd ca unic criteriu valabil al adevărului experiența senzorială. Generalitățile nu sînt decît ficțiuni, născociri ale unei imaginații nefundate și necontrolabile. Rezultă de aici concluzia eretică după care în „taina" împărtășaniei nu are loc nici un proces mistic de „transsubstanțializare" ; omul mănîncă pîine și bea vin și nicidecum „corpul și sîngele domnului". În mai multe „concilii" ale bisericii Berenger de Tours a fost condamnat ca eretic.

O atitudine asemănătoare a fost susținută în sec. XI, dar cu mai mare fermitate, de către călugărul francez **Jean Roscelin din Compiègne** (1050—1112). Roscelin a afirmat categoric că numai „individualul e real", universaliile sînt simple cuvinte lipsite de un fundament obiectiv. Potrivit învățăturii lui Roscelin distincția dintre gen și specie, substanță și calitate, e pur verbală, iluzorie, singura realitate obiectivă aparține substanțelor individuale și însușirilor individuale.

Consecințele care rezultau pentru învățătura bisericii erau grave : dacă numai individualul e real, înseamnă că, în Dumnezeu, reale în chip substanțial, nu sînt decît cele trei „persoane", tatăl, fiul și Sf. Duh (triteism). Unitatea esenței lor, postulată de dogma creștină, nu e decît o iluzie și o absurditate.

Problemele științei nu l-au interesat, propriu-zis, pe călugărul Roscelin, dar vom aprecia în concepția lui, manifestarea unui efort plin de cutezanță, în acele condiții istorice, de a combate și elimina de pe planul gîndirii raționale absurditatea logică și misticismul. Bineînțeles această atitudine de frondă n-a putut fi tolerată de oficialitate : în cadrul unei adunări solemne (conciliul din Soisson — 1092) Roscelin a fost condamnat ca eretic și silit să-și retracteze tezele.

Fără a fi fost pe linia pură a nominalismului, francezul **Pierre Abélard** (1079—1142), profesor de mare faimă la Paris, a jucat un rol pozitiv în cadrul filozofiei scolastice și îndeosebi în dezvoltarea logicii scolastice. Spre deosebire de Tertulian, care spusese : „cred pentru că e absurd", principiul de bază al gîndirii lui Abélard era „cred pentru că înțeleg". Concepția sa filozofică nu prezintă însă o perfectă unitate : admite pe de o parte că „inteligența divină ar conține speciile originare ale lucrurilor" (influența realismului platonician). De altă parte însă, respinge „realismul" profesat în acea vreme de Guillaume de Champeaux. După Abélard, universalul nu trebuie considerat ca o substanță, ci ca un atribut. Nici un lucru real nu poate fi afirmat despre mai multe lucruri, ci numai un nume. Universalul nu există și nu trebuie considerat decît

ca un predicat care poate fi afirmat despre mai multe subiecte şi nicidecum ca o substanţă proprie, independentă, „universalul există în individual" (teza aristotelică). În afara individualului, el nu există decît sub formă de concept (conceptualism).

După cum se vede din cele arătate mai sus, teoria lui Abélard nu coincide perfect cu teza nominalistă. Este mai curînd o teorie reprezentativă pentru o poziţie intermediară între cele două extreme, teorie considerată însă de către apărătorii zeloşi ai bisericii drept o erezie extrem de primejdioasă : „O, dacă cărţile sale pline de venin — spunea misticul Bernard de Clairvaux — ar continua să se găsească sub interdicţie şi nu s-ar citi la răscruce de drumuri ! Tuturor li se oferă pretutindeni otravă în loc de miere. Ele (cărţile) trec ... de la un popor la altul".

★

Filozofia aristotelică a jucat un rol însemnat în dezvoltarea nominalismului medieval ; nu în sensul că opera aristotelică ar fi fost cauza apariţiei acestui curent filozofic, ci în sensul că ea a putut oferi un cadru teoretic adecvat şi a fost un stimulent totodată al reacţiunii care s-a produs împotriva dogmatismului clerical. În prima perioadă a scolasticii, filozofia aristotelică nu era bine cunoscută, dar din ce se ştia în mod fragmentar şi confuz, se desprindea mai ales din teoria despre categorii, o anumită orientare spre concret, spre recunoaşterea caracterului obiectiv al fenomenelor şi lucrurilor, aşa cum se înfăţişează ele, în toată diversitatea lor calitativă, în cadrul experienţei senzoriale : „Substanţa în cel mai însemnat, cel mai originar şi cel mai propriu înţeles al cuvîntului — spusese Aristotel — este aceea ce nici nu este enunţat despre un subiect, nici nu este într-un subiect ; de exemplu, un anumit om ori cal" (*Categorii*, p. 125).

Spre mijlocul celui de-al XII-lea secol însă, datorită rolului jucat de filozofia arabă şi iudaică, traducerilor din limba latină, cît şi descoperirii unor texte conservate în Bizanţ, aristotelismul a putut fi cunoscut mai îndeaproape şi mai complet. În afară de lucrările de logică, au ieşit la iveală acum şi celelalte contribuţii fundamentale ale filozofului din Stagira, privind domeniul fizicii şi al metafizicii. Existau în cuprinsul acestor lucrări — în ciuda unor limitări idealiste — suficiente mărturii şi argumente în favoarea unei interpretări materialiste a lumii. Acest materialism apare sub două aspecte caracteristice : a) recunoaşterea materiei ca realitate obiectivă ; b) teza potrivit căreia materia nu are un caracter omogen — ca în abstracţiile gîndirii — ci ea se încorporează în forme individuale, de o diversitate infinită.

Rezultă din cele de mai sus o consecință care, concepută încă în filozofia anticilor, a căpătat în filozofia evului mediu o expresie pregnantă : „materia este principiu de individuație".

Dacă avem în vedere acest principiu recunoscut încă de antici privind corelația strînsă, intimă dintre materie și lucrurile individuale, vom înțelege mai bine substratul filozofic și însemnătatea luptei pe care nominalismul medieval a dus-o în apărarea noțiunii de „individual". Materialitatea a ceea ce este individual, imaterialitatea — natura subiectivă și iluzorie — a ceea ce este universal, „general", aceasta este semnificația principală și caracteristică a nominalismului medieval, căruia aristotelismul i-a dat un impuls puternic și un suport ideologic adecvat, în lupta contra ortodoxiei clericale.

Vom putea constata prezența acestui punct de vedere, cu toate implicațiile pe care le atrage poziția nominalistă, în opera unor gînditori eminenți din ultima perioadă a scolasticii medievale : Duns Scot și William Occam.

Cu apariția sistemului lui Toma d'Aquino, metafizica catolică atinsese un punct culminant. După Augustin și Anselm, T. d'Aquino a fost, poate, cel mai desăvîrșit reprezentant al dogmatismului creștin. Dar încă înainte de apariția acestui doctor al bisericii, începuseră a se manifesta, după cum am văzut în filozofia scolastică, simptomele unei crize interne. Însăși opera tomistă trăda, într-un fel, cu tot dogmatismul ei inflexibil, anumite semne ale acestui fenomen de epuizare și dezagregare a scolasticii, căci la fiecare pas, în cuprinsul acestei vaste opere, apăreau numeroase dificultăți raționale, biruite aparent numai prin tenacitatea voinței și fanatismul fără margini al celui mai zelos doctrinar pe care l-a avut catolicismul medieval.

Simptomele acestui proces de dezagregare a scolasticii vor căpăta un relief pregnant în opera lui **Duns Scot** (1265—1308), adversar înverșunat al lui d'Aquino și al filozofiei tomiste.

Filozofii, spune Duns Scot, sînt în dezacord cu teologii în problema de a ști dacă omul are nevoie de a recurge la căi supranaturale pentru a dobîndi o știință inaccesibilă rațiunii. Între teologie și filozofie, expresie a rațiunii, preferința lui Duns Scot merge spre aceasta din urmă. Rațiunea reprezintă, pentru acest gînditor, autoritatea supremă, textele sfinte neavînd decît o autoritate derivată, relativă, numai în măsura în care conținutul lor este conform rațiunii.

Cu toate îngrădirile bisericii și limitele interne ale propriei sale opere, calea urmată de către Duns Scot este aceea pe care se va dezvolta spiritul liber al Renașterii și gîndirea progresistă de mai tîrziu.

Opera lui Duns Scot a fost expresia unui spirit critic extrem de pătrunzător, manifestînd față de Toma d'Aquino o atitudine analoagă cu a lui Kant față de Leibniz. În centrul preocupărilor sale era efortul de a dezvălui și de a respinge în același timp erorile tomismului. Astfel, dacă Toma d'Aquino sacrifica libertatea individuală preamărind divinitatea, acestui determinism fatalist Scot i-a substituit o filozofie mai aproape de veritabila gîndire aristotelică și ca atare mai favorabilă libertății umane. Dacă Dumnezeu este liber — spunea Duns Scot — și omul este liber. Păcatul originar nu a putut împiedica pe om să-și afirme libertatea voinței : „libertatea formală" — de a vrea sau a nu vrea — și „libertatea materială" — de a vrea un anumit lucru sau altul.

E de la sine înțeles că asemenea idei nu puteau fi privite cu simpatie de biserică ; ele constituiau un atac primejdios la adresa dogmei. Într-adevăr, insistînd atît de mult asupra libertății individuale, doctorul scolastic Duns Scot glorifica un principiu nou, o putere antiautoritară, care ducea la slăbirea tradiției ecleziastice, la subminarea autorității bisericii, nu numai pe planul credinței și al științei, ci în egală măsură și pe planul politico-social.

Consecințele acestei filozofii în problema universaliilor s-au tradus prin sprijinirea tezei nominaliste : numai individualul e real. În timp ce realismul scolastic, în frunte cu Guillaume de Champeaux și Toma d'Aquino considerase individualismul ca un principiu negativ, Duns Scot, dimpotrivă, îl proclamă ca o realitate pozitivă prin excelență. Individul este, după acest doctrinar, sinteza a două principii la fel de pozitive, de reale : *quidditas* (universalul, sau ceea ce e comun indivizilor din aceeași specie) și *haecceitas* (diferențele proprii fiecărui individ). Realitatea individului reprezintă tocmai rezultatul sintezei acestor două principii, practic inseparabile.

Prin tezele sale care susțineau necesitatea separației dintre filozofie și teologie, prin doctrina despre libertatea individuală, prin orientarea sa nominalistă, în considerabilă măsură aristotelică (în adevăratul spirit al filozofiei aristotelice), Duns Scot a contribuit în mare măsură la slăbirea autorității ecleziastice, la ruptura dintre știință și teologie, pregătind prin aceasta căile pe care avea să se afirme empirismul științific modern.

Evoluția nominalismului spre materialism va atinge un punct culminant în opera lui **W. Occam** (1280—1349) compatriot și precursor al lui John Locke. Adversar înverșunat al papalității, franciscanul W. Occam și-a afirmat în modul cel mai vehement opoziția față de „realismul" scolastic. Universaliile sînt pure ficțiuni — spune gînditorul englez. Credința în realitatea universa-

liilor are la bază o ipoteză absurdă : ar însemna că același lucru să existe simultan în mai multe lucruri diferite. Real e numai individualul ; universalul nu reprezintă decît un semn verbal (*flatus vocis*) destinat a numi mai multe lucruri asemănătoare.

Cunoașterea realităților individuale nu e posibilă decît prin folosirea experienței. Treapta primordială a cunoașterii este intuiția lucrurilor singulare (act aprehensiv) ; ea este o cale necesară pentru a cunoaște materia, realitate fără început și fără sfîrșit — spunea Occam — principiu și totalitate în același timp, a lucrurilor individuale.

Fără îndoială că din adoptarea acestui nominalism radical ar părea să rezulte o atitudine de scepticism față de știință care nu poate renunța la credința în valoarea obiectivă a noțiunilor generale. Dar în acele condiții istorice, nominalismul lui Occam nu viza autoritatea științei, ci pe aceea a bisericii. Critica sa sceptică, cu privire la valoarea noțiunilor generale a dat o lovitură puternică dogmatismului autoritar al bisericii catolice și a jucat un rol însemnat în efortul depus de forțele progresiste ale acelei epoci, în lupta contra hegemoniei spirituale și temporale a bisericii.

FILOZOFIA ARABĂ

Discipoli inteligenți ai grecilor, perșilor și indienilor, învățații și filozofii arabi au adoptat știința acestora, întreprinzînd la rîndul lor interesante și valoroase cercetări în matematici, astronomie, medicină și filozofie. Școli cu prestigiu au fost fundate la Bagdad, Bassora, Cordoba, Grenada, Toledo, Sevilla și în alte centre de cultură ale lumii. Știința care se profesează în aceste școli și îndeosebi filozofia, sînt în cea mai mare măsură de proveniență aristotelică, avînd ca reprezentanți gînditori și eruditi de seamă ca *Al-Kindi* (800—879), *Alfarabi* (născut la începutul sec. al IX-lea), *Avicenna* (980—1037), *Al Gazali* (1058—1111), *Averroes* (1126—1198) și alții.

Deși dominată în ansamblu de o puternică tendință materialistă, filozofia aristotelică era destul de elastică pentru a îngădui diverse interpretări. S-au configurat astfel două curente distincte în cadrul exegezelor făcute de filozofii arabi : unul supranaturalist, de o ortodoxie moderată însă, avîndu-l ca reprezentant principal pe Avicenna ; celălalt raționalist, nu lipsit de contradicții, dar înclinînd spre materialism, reprezentat de „doctorii" spanioli, în primul rînd de Averroes (Ibn-Roșd).

Împotriva lui Avicenna și supranaturaliștilor, Averroes identifică intelectul activ cu Dumnezeu, susținînd că „formele" sînt imanente materiei și se degajă din aceasta printr-un proces natural, fără a fi nevoie de vreo intervenție divină, substituind astfel doctrinei teologice a creației *ex-nihilo*, perspectiva filozofică a unui univers material în continuă evoluție. Nu mai poate fi vorba în acest caz de un act liber al divinității, ci numai de o trecere eternă și necesară de la potență la act. Toate lucrurile posibile se realizează, și chiar considerate sub specie *aeternitatis* sînt reale, deoarece, din punctul de vedere al eternității nu există nici înainte, nici după. Lumea materială este fără început și fără sfîrșit în timp, de asemenea și mișcarea, căci fiecare mișcare nouă este produsul unei mișcări care o precede. Dar, după cum am mai arătat, nu este vorba de un materialism consecvent. Averroes admite existența divinității, concepînd-o însă ca o gîndire care se gîndește pe ea însăși, o „cauză finală" ideală în felul Primului Motor al lui Aristotel, care ar sta la originea tendinței spre mai bine, inerentă tuturor mișcărilor din univers.

Lui Averroes i se datorează și teoria, deloc ortodoxă și care se va bucura de o largă răspîndire, a „adevărului dublu". Conform acestei teorii, o idee falsă din punct de vedere teologic poate fi adevărată din punct de vedere științific și invers. Astfel, dacă nemurirea sufletului trebuie admisă de teologie, în aceeași măsură ea se dovedește falsă din unghi filozofic și același lucru e posibil cu toate dogmele teologiei. Dar a susține acest punct de vedere înseamnă de fapt a încuraja libera afirmare a spiritului critic și a modului științific de explicare a lucrurilor, punînd într-o lumină cu totul nefavorabilă pretențiile dogmei la universalitate și însăși autoritatea bisericii.

★

Afirmînd că nu putem ști nimic despre Dumnezeu, despre providență, despre păcat, despre mîntuire și reînviere, W. Occam și alți gînditori din perioada de decadență a scolasticii, au cultivat o atitudine de scepticism în raport cu doctrinele bisericii, încurajînd heterodoxia și avîntul de emancipare al rațiunii. În acest climat, *Nicolas D'Autricure*, deși teolog, îndrăznea să prezinte Sorbonei următoarele teze: — vom putea ajunge mai ușor la înfăptuirea unei științe sigure, dacă, lăsîndu-l la o parte pe Aristotel și comentatorii săi, ne vom sili să studiem natura în mod direct; — universul este infinit și etern, căci nu poate fi concepută o trecere de la neființă la ființă; — îl putem concepe pe Dumnezeu ca ființă prin excelență, dar nu putem ști dacă o asemenea ființă există sau nu...

Acestei atitudini antiscolastice i se va adăuga un puternic auxiliar: gustul științelor experimentale, încurajat de studiul tezelor aristotelice asupra fizicii, precum și de influența crescîndă a școlilor arabe care promovau o filozofie materialistă, întemeiată în bună parte pe cercetarea directă a textelor aristotelice. Formalismul învățămîntului teologic nu putea corespunde năzuințelor de progres ale spiritelor independente. Încă în secolul al XIII-lea călugărul franciscan *Roger Bacon*, profesor la Oxford, și-a dat seama de imperfecțiunea învățămîntului oficial, concepînd proiectul unei reforme care să se întemeieze pe studiul științelor. El însuși s-a consacrat unor cercetări științifice, încununate cu trei scrieri *Opus majus*, *Opus minus* și *Opus tertium*, studii care reprezintă monumentul științific cel mai considerabil din perioada evului mediu. Nu numai că Roger Bacon insistă asupra sterilității procedeelor scolastice și asupra necesității de a cerceta în mod direct natura, ci înțelege chiar mai bine decît omonimul său din sec. al XVI—XVII-lea, Francis Bacon, necesitatea de a completa metoda experimentală cu deducția matematică. Îmbogățește știința, în special optica, cu o serie de teorii noi și fecunde. De asemenea, căutînd ca și ceilalți alchimiști „piatra filozofală", obține o serie de rezultate interesante în domeniul fizicii și al chimiei. Dar în acea epocă, planul unei reforme științifice era prematur. Roger Bacon este condamnat la doisprezece ani de temniță, ca inamic al bisericii. Dar sămînța pe care a aruncat-o acest spirit, cel mai clarvăzător din evul mediu, va încolți, este drept nu prea curînd, fiind una dintre semnele premergătoare, dintre cele mai impresionante, ale spiritului modern *.

* În general, sarcina principală a științei medievale era de a demonstra că dogmele creștinismului au rolul de a ne arăta adevăratul țel al vieții pe pămînt. Nici o cunoaștere „profană" nu poate echivala ca demnitate sub raportul capacității de a arăta adevărul, autoritatea dogmei, a cărei cheie o deține biserica cu tainele și tradițiile ei. Acest punct de vedere a stat la baza gîndirii medievale dominată de teologie, manifestîndu-se îndeosebi în efortul de sistematizare a întregii cunoașteri dobîndite pînă atunci, astfel ca să poată fi realizat un măreț tablou al lumii, care să cuprindă tot ceea ce trebuie să cunoască omul. Punctul de sprijin al acestui tablou era cosmologia lui Aristotel și a astronomilor alexandrini. Pornind de aici, s-a ajuns la imaginea fizico-teologică, a unei lumi formată din sfere sau orbite: sferele Lunii și Soarelui, sferele planetelor, deasupra tuturor marea sferă a stelelor fixe, dincolo de care se află cerul; iar ca o contrapondere inspirată de teologie, lumea subpămînteană, cu adîncurile și torturile iadului, atît de impresionant descrisă în *Infernul* lui Dante. Această lume reprezenta un compromis între imaginea aristotelică a unei lumi fixe și imaginea creștină a unei lumi create printr-o acțiune divină, numai pentru a fi distrusă de alta; o lume provizorie, care deși dispune de propriile ei legi, există numai ca o scenă pe care se desfășoară viața fiecărui om, de modul acestei desfășurări depinzînd mîntuirea sau osînda lui finală.

CONCLUZII

Scopul principal al unui curs de istoria filozofiei este de a informa, de a comunica datele necesare unei mai bune cunoașteri a doctrinelor în care s-a cristalizat cugetarea filozofică a trecutului. Urmărind acest lucru, dată fiind întinderea în timp a celor două perioade care au format obiectul expunerii noastre, a trebuit să procedăm selectiv, pentru a ne opri atenția numai asupra înfăptuirilor de un caracter reprezentativ. Ne-am străduit, în desfășurarea unui efort de sinteză și sistematizare, să surprindem nuanțele caracteristice fiecărui sistem sau curent filozofic, pentru a face să apară astfel cît mai vizibil deosebirile de conținut și de valoare, care conferă fiecărui gînditor un loc propriu în interiorul acelei mișcări superioare, rodnice, atît de interesante, a spiritului uman, pe care o numim filozofie.

Călăuzindu-ne în expunerile noastre de principiile teoretice și metodologice ale filozofiei marxiste, am căutat să punem în evidență faptul că succesiunea ideilor filozofice nu are un caracter întîmplător, în sensul unor creații ce și-ar avea izvorul doar în capriciile imaginației speculative. Strîns legate de împrejurări concrete ale vieții social-istorice, concepțiile filozofice includ nu numai elemente de cunoaștere, ci și anumite atitudini care pot fi favorabile progresului științei sau contrare exigențelor spiritului științific, așa cum s-a manifestat idealismul din toate vremurile. Nu se poate vorbi așadar de un progres continuu, liniar, în acest domeniu, dar în ciuda atîtor contradicții, ezitări și grave rătăciri în care s-a angajat uneori spiritul uman, afirmarea istorică a acestuia marchează treptele unei evoluții semnificative — spre libertate și conștiință de sine. Altele au fost, desigur, categoriile care au dominat filozofia greacă, spre deosebire de acelea care vor sta la temelia gîndirii medievale. Dar, considerată mai îndeaproape, nici istoria gîndirii grecești nu a fost omogenă, traversată fiind de fapt de grave contradicții. Privite de la distanță însă, ele par a-și atenua gravitatea, tot astfel după cum ruptura pe care o marchează cultura evului mediu, în conflict cu „înțelepciunea păgînă", nu a fost totală, subliniind mai elocvent, prin conflictul tendințelor, drumul anevoios pe care a trebuit să-l parcurgă rațiunea umană pentru a se cuceri pe sine însăși și a-și afirma măreția.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, București, E.S.P.L.P.,1956.

K. Marx și Fr. Engels, *Sfînta Familie, în Opere*, vol. II, București, E.S.P.L.P., 1958.

Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei R.S.R., 1965.

Aristotel, *Despre suflet*, București, Editura științifică, 1969.

Aristotel, *Fizica*, București, Editura științifică, 1966.

P. Apostol și colectiv, *Ce este filozofia?* București, Editura științifică, 1970.

I. Banu, *Meraclit din Efes*, București, Editura științifică, 1963.

I. Banu, *Filozofia Orientului antic*, București, Editura științifică, 1967.

I. Banu, *Platon Heracliticul*, București, 1972.

M. Croiset, *La civilisation de la Grece antique*, Paris, 1932.

* * * *Crestomația de texte privitoare la Istoria antică*, București, Editura didactică și pedagogică, 1961.

Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București, Editura didactică și pedagogică, 1969.

Sextus Empiricus, *Scurtă expunere a filozofiei sceptice*, București, 1923.

Ar. Frenkian, *Scepticismul grec și filozofia indiană*, București, Editura Academiei, 1957.

* * * *Filozofia indiană, Texte*, Editura științifică, 1971.

Et. Gilson, *La Philosophie au moyen age*, Paris, Payot, 1952.

Et. Gilson, *Saint-Thomas D'Aquin*, Paris, 1925.

M. Granet, *La civilisation chinoise*, Paris, 1929.

G. Glotz, *La cite grecque*, Paris, 1928.

Hesiod, *Munci și zile*, București, Editura științifică, 1957.

I. Huizinga, *Amurgul evului mediu*, București, Editura Univers, 1970

Herman Ley, *Studii de filozofie medievală*, București, Editura științifică, 1973.

Fr. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, București, Editura Academiei, 1963.

N.A. Kun, *Legendele și miturile Greciei antice*, București, Editura științifică, 1958.

Ian-Hin-Sun, *Filozoful antic chinez Lao-Dzî și învățătura sa*, București, Editura de stat pentru literatură științifică, 1953.

D. Isac, *Aristotel*, București, Editura tineretului, 1959.

Ath. Joja, *Logos și Ethos*, București, Editura politică, 1967.

Lucrețiu, *Poemul naturii*, București, Editura științifică, 1965.

M.E. Matie, *Miturile Egiptului antic*, București, Editura științifică, 1958.

Masson-Oursel, *L'Inde antique*, Paris, 1933.

C. Noica, *Platon, Dialoguri*, Editura pentru lit. universală, 1968.

Al. Popescu, *Platon, Filozofia Dialogurilor*, București, Editura științifică, 1971.
Leon Robin, *La pensee grecque*, Paris, 1923.
Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale, vol. I*, București, Editura științifică, 1975.
Simina Noica, *Fragmentele presocraticilor*, Iași, Editura Junimea, 1974.
Smirnova-Rakitina, *Avicenna*, București, Editura tineretului, 1961.
Virginia Ștefănescu, *Epopeea lui Ghilgameș*, București, Editura tineretului, 1969.
D. Tudor, *Pericles*, Editura Albatros, 1970.
Gh. Vlăduțescu, *Introducere în istoria filozofiei medievale*, București, Editura enciclopedică, 1973.
* * * *Vang Ciung materialist și iluminist al Chinei antice* (trad. Petrov), București, Editura științifică, 1958.
J. Nehru, *Descoperirea Indiei*, București, E.P.L.P., 1956.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

Cuvînt înainte 3
Introducere. Definiția filozofiei. Constituirea istoriei filozofiei ca știință 5
Filozofia orientului antic 13
Mesopotamia 15
Egiptul 21
India 26
China 47
Apariția și dezvoltarea filozofiei în Grecia antică 60
Epoca legendelor mitologice 63
Filozofia ioniană 65
Filozofia pitagoreică 79
Filozofia (școala) eleată 88
Perioada clasică a filozofiei grecești 95
Perioada elenistică 168
Dezvoltarea filozofiei în Roma antică 189
Filozofia evului mediu 198
Trăsături generale 198
Raportul dintre filozofie și religie 199
Filozofia scolastică 206
Filozofia arabă 220
Concluzii 223
Bibliografie 224

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Tiraj : 5 600+S.P. 80 exemplare legate. Coli de tipar : 14,25. Hîrtia : Scris I-A. Format : 61×86-36,72. Bun de tipar : 17.11.1976.
Nr. plan 5443. Ediția 1976.

Întreprinderea Poligrafică „Banat" Timișoara, Calea Aradului nr. 1. Republica Socialistă România.

Comanda nr. 283.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

20921 DEP. LEGAL 1976.

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

'ei 10,10

PONTIFICIA CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY